Der Wandel in der Görres'schen Geschichtsauffassung

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der Philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich Wilhelms-Universität zu Bonn

vorgelegt

von

Elisabeth Conrads

aus Büderich b. Düsseldorf.

1937

Druck: Heinrich Buschmann, Münster i. W., Drubbel

Genehmigt von der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.

Referent: Prof. Dr. Alois Dempf.
Correferent: Prof. Dr. Fr. J. von Rintelen.

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

(Die vorliegende Arbeit erscheint zugleich auch im Universitas-Archiv, Helios-Verlag, Münster i./W.)

Inhalt.

Seite

A. Geschichtsphilosophie aus geistbestimmtem Leben. Nach „Wachstum der Historie" von 1808. 5

1. Gegensatzlehre 7
2. Geistentwicklung 9
   Progreß und Regreß
   Spiritualismus und Naturalismus
3. Anthropologie 13
4. Staatslehre und Ablauf der Geschichte 15
5. Weltgeist und Erdgeist 21
6. Freiheit und Notwendigkeit 22
7. Religion in der Geschichte 23

B. Geschichtsauffassung aus der politischen Lebenserfahrung. 28

I. Die Staatsphilosophie 29

1. aus dem „Rheinischen Merkur" 29
2. aus „Teutschland und die Revolution" 32
3. aus „Europa und die Revolution" 35

In „Europa und die Revolution":

a) Die dialektische Bewegungslehre des Staates 35
b) Die dialektische Bewegungslehre der Kirche 41
c) Entstehung des Staates 42
d) Entstehung der Verfassung 43

II. Die Geschichtsphilosophie 44

1. Die Gegensatzlehre 44
2. Die geistige Einheit und die Struktur der Geschichte 45
3. Anthropologie 48
4. Freiheit und Notwendigkeit 49
5. Vom Wesen des Erdgeistes 51
6. Fortschritt der Geschichte 52
7. Der Weg des Erdgeistes 53
8. Die konservative Geschichtsauffassung 54
9. Die Verwirklichung der geschichtsphilosophischen Ideen in den drei Kapiteln „Vergangenheit", „Gegenwart" und „Zukunft" 56

C. Geschichtsauffassnng in theologischer Begründung. 62

I. „Ueber Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte", von 1829 64

1. Ueber das herrschende Grundprinzip 66
2. Ueber die Ordnung im geschichtlichen Sein (Ontologie und Metaphysik) 69
3. Ueber die Zeitenfolge in der Weltgeschichte 76
4. Hegels Rezension zu den drei Vorlesungen von 1829 84

II. Sechs geschichtliche Vorlesungen von 1839. Die christliche Zeit 85

III. „Kirche und Staat nach Ablauf der Cölner Irrung" 1842

Das Verhältnis von Kirche und Staat 89

A. Geschichtsphilosophie aus geistbestimmtem Leben.

Nach „Wachstum der Historie“ von 1808.

Um 1800 wird in der Geschichte ein bestimmter Prozeß sichtbar: in Frankreich wird die Revolution überwunden durch die Diktatur Napoleons, die Vielheit durch die Einheit, die Freiheit durch die Gebundenheit. Aus dieser konkreten Situation empfängt Görres seine Geschichtsphilosophie. Seine ganze Entwicklung zeigt die enge Beziehung zwischen der mit dem Herzen erlebten Wirklichkeit und der daraus notwendigen Erkenntnis des Kopfes. Diese Spannung zwischen Kopf und Herz, zwischen Ideologie und Lebensgefühl auszugleichen und zur lebendigen Einheit zu bringen, ist das Bemühen seines Lebens. Görres ist in Wahrheit ein existentieller Philosoph, ebenbürtig Sokrates und Kierkegaard [1]). Wenn sich die Görres'sche Geschichtsanschauung wandelt, so notwendig deshalb, weil seine Existenz sich wandelte. Die sichersten Zeugen dieser Wandlungen sind Görres Werke. „In fortlaufender Metamorphose erhebt sich der Geist von Stuffe zu Stuffe, und Bücher sind gleichsam nur die Hüllen, die er dabey abstreift.“ (Vorrede zu „Glauben und Wissen“ 3, S. 4). Görres selbst weiß sehr gut um seine Metamorphosen und steht dazu. Er läßt sich nicht durch den Buchstaben fesseln, sondern

[1]) Existenz — auf Görres angewandt — meint etwas anderes als das, was heute Heidegger oder Jaspers darunter verstehen. Bei Görres ist Existenz die Uebereinstimmung von Idee und Leben, von Theorie und Praxis (13, S. 388). Görres selbst spricht nicht ausdrücklich von Existenz, aber er lebt das, was ein existentieller Christ seiner Zeit auch begrifflich bestimmt. Kierkegaard sagt: „Existenz ist aus Unendlichkeit und Endlichkeit zusammengesetzt, der Existirende ist unendlich und endlich“ (K., „Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift“ 2, S, 85). Kierkegaard wehrt sich dagegen, daß Existenz im Begriff aufgehen könnte wie bei Hegel. K. hat mit Görres den Ausgangspunkt seines Denkens gemein: das Leben. So kommt es, daß für K. Existenz notwendig mit Werden verbunden ist, so wie bei G. der Begriff der Metamorphosen etwas sehr Wesentliches ist. „Beständig strebend“ zu sein, gehört zu Existenz. Das führt Görres im Suchen nach der Wahrheit schließlich zu dem, der die Wahrheit selber ist; auch darin trifft er sich mit K., bei dem Existieren wesentlich Existieren vor Gott bedeutet.

folgt dem Geist im Suchen nach Wahrheit. Es besteht keine Notwendigkeit, die Görres'schen Metamorphosen, die aufzuzeigen sind, zu rechtfertigen. Wie echt und selbstverständlich seine Gesamtentwicklung ist, wird am klarsten durch den ständigen Vergleich mit seinem Zeitgenossen Hegel werden. Dieser Vergleich wird nicht durchgeführt, um die menschliche Verschiedenheit der beiden Philosophen aufzudecken, sondern um ihrer weitaus gemeinsamen Geschichtsphilosophie willen. Hegel ist sein Leben lang bei derselben Geschichtsphilosophie geblieben. Die Grundstruktur seines Systems wandelt sich nicht, wohl wechselt dessen Träger. Die Omnipotenz Napoleons wird durch die des preußischen Staates abgelöst. Bei Görres kann man als exakte Geschichtsphilosophie nur die Periode seines Schaffens bezeichnen, die am ausgeprägtesten in dem Fragment „Wachstum der Historie" von 1808 dokumentiert ist. In einer zweiten Periode, die man etwa von 1815 bis 1822 datieren kann, steht die Staatsphilosophie im Brennpunkt seines Interesses. 1822 entscheidet Görres sich offen für den Katholizismus. Dadurch bekommt seine Geschichtsanschauung notwendig einen neuen Charakter, sie wird in der letzten Periode zur Geschichtstheologie. Die Görressche Geschichtsphilosophie geht weitgehendst mit der Hegel'schen parallel, erscheint aber 14 Jahre vor dieser im Druck, so daß keineswegs an Abhängigkeit Görres von Hegel zu denken ist [2]). Beide, Görres und Hegel, sehen in dem Wechsel von Demokratie und Despotie in ihrer Zeit die große Offenbarung einer Gesetzlichkeit des Geschichtsganzen und halten ihn für konstitutiv für die ganze Menschheitsgeschichte. Dieser deutlich gewordenen Gesetzlichkeit mußte eine metaphysische Einheit zugrunde liegen, die jene hervortrieb [3]). Die Frage nach dieser Gesetzlichkeit und dieser Einheit ist der Gegenstand der Görresschen und Hegel'schen Geschichtsphilosophie.

„Unsere Zeit als eine Besonderheit sich selbst verständlich zu machen" (3, 65) ist der Zweck der Fragmente „Wachstum der Historie". Die Gegenwart ist Ausgangspunkt. Geschichte ist verlängerte Gegenwart, nicht nur nach rückwärts, um zu erforschen, welche Konstellationen die aufgeregte Zeit herbeigeführt haben, sondern auch nach vorwärts in die Zukunft hinein. Der Historiker kann, „wenn nicht ganz ihm die höhere Weihe fehlt,

[2]) Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, zuerst gehalten 1822.

[3]) Es gibt seit Beginn alles Philosophierens eine monistische und eine pluralistische Weltanschauung. Der deutsche Idealismus vertritt einen ausgeprägten Monismus, indem er den Geist, die Idee für die einzige Substanz der Welt hält.

wohl auch in der Gegenwart und dem Vergangenen die Regel und das Gesetz der Zukunft suchen." (3, 404). Dann kann die Gegenwart die Mutter einer anderen erweiterten Zukunft" werden, in der eine neue Welt nach größeren Formen angelegt und vorbereitet werden soll. (3, 404.)

Gegensatzlehre.

Welches ist dieses Gesetz, das Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft beherrscht? Es ist der Gegensatz. Die Gegensatzlehre ist keine neue Entdeckung von Görres. Sie gehört zum Grundbestand platonisch gerichteten Denkens, erwacht neu als Gegenschlag zur Einseitigkeit des Rationalismus und sucht die Einheit aller Lebenskräfte, die entzweit im Kampf miteinander liegen. Für Kant [4]), Herder und Goethe gibt es schon Dialektik, und der ganze deutsche Idealismus sieht in ihr die Gesetzlichkeit, die das Sein beherrscht und vorwärts treibt. Sie dringt auch in Medizin, Physik und Chemie, überhaupt in alle Disziplinen ein. Aber ihre Berechtigung hat sie nur im Konkret-Lebendigen. Nur das Leben kann Träger des Gegensatzsystems sein. Das Konkret-Lebendige ist als Einheit gegeben, aber als Einheit, die nur als gegensätzliche möglich ist, eine Einheit auf Gedeih und Verderb. „Sie besteht eben in der Tatsache gleichzeitiger, bedingungsweiser Abstoßung und Anziehung, Besonderung und Aehnlichkeit, Vielheit und Einheit: Spannungseinheit" [5]). Gegensatz ist nicht gleich Widerspruch. Denn Widersprüche —wie Gut und Böse — schließen sich aus, aber Gegensätze bedingen sich. Der Sinn der Gegensatzlehre ist also: beide Seiten einer Spannungseinheit gleichgewichtig zu sehen. Jede Seite ist und bleibt qualitativ eigenständig als eindeutige Sinnform. Es gibt aber auch nicht die reine Seite, das autonom dastehende Sinngebilde, das wäre gleichbedeutend mit Erstarrung und Untergang des Lebendigen; das Besondere ist, daß beide Gegensatzseiten zwar unvermischbar sind, aber doch auch unlösbar miteinander verbunden.

In einem kürzlich erschienenen Aufsatz von Nic. Hartmann über „Hegel und das Problem der Realdialektik" [6]) wird grundsätzlich derselbe Standpunkt vertreten. In der Untersuchung der

---

[4]) Historisch gesehen, ist in Kants antithetisch gebauter Antinomienlehre der Grund gelegt für die Dialektik. Kant zeigte, daß die Vernunft in ihren metaphysischen Grenzproblemen dialektisch wird. Aber erst Fichte hebt diese besondere Struktur ins philosophische Bewußtsein und findet in ihr das Mittel, durch methodische Verwertung des allgemeinen Dreischrittes das große System seiner Wissenschaftslehre aufzubauen.

[5]) Guardini: Der Gegensatz, S. 101.

[6]) Blätter für Deutsche Philosophie, hrsg. von H. Heimsöth, Heft 1. 1935.

Hegel'schen Dialektik stellt N. H. fest, daß das Grundproblem der Dialektik ein ontologisches ist. Dialektik ist nur da echt, wo die Begriffsbewegung das „Widerspiel einer Realdialektik" ist, da, wo es sich um Realphänomene handelt — in der Rechts- und Geschichtsphilosophie, Aesthetik und in der Phaenomenologie des Geistes — deshalb hat die Hegel'sche „Logik" am wenigsten Realgültigkeit. N. H. gibt bei Hegel als Beispiel wirklicher Sach- und Seinsdialektik das Verhältnis von Herr und Knecht und weist nach, daß es hier nicht um Ausschließlichkeit, um Widerspruch, sondern um „Widerstreit" geht. „Das Widerstreitende hat niemals das Verhältnis von A zu non-A, eines Positiven zu einem Negativen; immer steht da vielmehr Positives gegen Positives" (S. 25/26). „Wohl trägt der „Herr" es in sich, auch „nicht Herr" zu sein, aber er ist doch in anderer Hinsicht Herr als „nicht Herr". Ebenso ist der Knecht in einem anderen Sinne „nicht Knecht". Beides ist eben im komplexen Gesamtverhältnis enthalten. Der scheinbare Widerspruch ist vielmehr der positive Widerstreit der Momente im Gesamtverhältnis. Die Macht, zu welcher der Knecht über den Herrn gelangt, ist nicht dieselbe, welche der Herr über ihn hat. Logisch hebt eine die andere also gar nicht auf. Sie widersprechen einander nicht." (S. 26.) Was N. H. unter „Widerstreit" versteht, ist dasselbe, was hier mit „Gegensatz" bezeichnet ist.

Görres entdeckt den Gegensatz als Gesetzlichkeit in der politischen Situation von 1800. Er geht aus von dem ontologischen Gegensatz Einheit—Vielheit. Am Beispiel Frankreichs erkennt er, daß Diktatur notwendig ist, weil die Zeit noch nicht reif ist für Demokratie. Auf Freiheitsrausch folgt Despotie, das ist das Gesetz der Geschichte. In dieser frühen Zeit sieht Görres Geschichte noch als die Aufeinanderfolge extremer Staatsformen, zwar fortschreitend zu höheren Stufen, aber noch ohne Synthese in einem höheren Dritten [7]). „Die Geschichte der Nation ist ein fieberhaft fortdauernd Osciliren

[7]) Für Kunst und Philosophie hat Görres die höhere Synthese schon 1801 in „Aphorismen über die Kunst" gefunden. „So läuft ein großes Schisma durch alles, was Menschen beginnen, überall derselbe Antagonism." (2, S. 62. 1. Hälfte). Aber der Streit ist nicht Endsinn des Lebens — ein Drittes ist darüber: „Liebe ist dies Dritte im Zwiespalt der Geschlechter, das Ideal „bei Kunst und Wissenschaft". Auch in „Glauben und Wissen" von 1805 geht die Polarität des Alls wieder in eine Einheit zurück; „denn durch die endlose Metamorphose verfolgt die Differenz die Einheit". Aus dem undifferenzierten Weltgrund, dem Böhme'schen Ueberschwenglichen, differenzieren sich Natur und Geist, ihre Synthese ist das Organische, aber als letzte und höchste Synthesis trägt sie alle die Gottheit, das Ueberschwengliche.

von absolutem Despotism zu anarchischer Ungebundenheit." (3, 376.) Geschichte hat „Ebbe und Fluth", „Aufgang und Niedergang", sie steht in beständigem „Wechsel von Aufflammen und in sich Zusammenbrennen, Schwanken zwischen wildem Kraftausdruck und dumpfer Ermattung." (3, 368.)

Geistentwicklung.

Das hier gefundene dialektische Gesetz zeigt Görres als gültig für den gesamten Geschichtsbereich, für das staatliche und individuelle Leben. Es ist kein schematisches Spiel, es ist auch mehr als Methode. Dialektik und fortschreitende Geistigkeit gehören notwendig zusammen. Dialektik ist die dynamische Bewegung, in der der Geist zu immer höherer Abstraktion fortschreitet. „Dialektik ist die Bewegung im Werdegang des Geistes selbst." (Nic. Hartmann, a. a. O. S. 10.) Das gilt für den ganzen deutschen Idealismus. Bei Hegel ist der Prozeß selbst das Wesen der Geschichte. „Dieser Prozeß, dem Geiste zu seinem Selbst, zu seinem Begriffe zu verhelfen, ist die Geschichte." (Lasson 1, 49). Der einheitliche Weltgeist entfaltet sich im Dreitakt nach dem Schema: Thesis — Antithesis — Synthesis in die Vielheit der Volksgeister, um zum „Bewußtsein der Freiheit" fortzuschreiten.

Für Görres ist die Geschichte „Wachstum" [8]), Weiterentwicklung von der unorganischen und organischen Natur [9]) zum fortschreitenden Selbstbewußtsein [10]) des Geistes. „Ist die Geschichte nicht ein fortdauernder Verflüchtigungsprozeß, geht sie nicht unten von dem Gediegensten aus, und strebt sich hinauf zu sublimiren ins vierte das feurige Element?" (3, 368.) Die bildende Natur

---

[8]) Derselbe Gedanke begegnet auch 1810 in „Mythengeschichte der asiatischen Welt".: „Kein heiligeres Prinzip hat daher die Geschichte zu verteidigen . . . gegen alle individuelle Beschränktheit, als jenes von ihrem eigenen, stetigen Wachsthum ohne Beschränkung in der schrankenlosen Zeit." (5, 302.)

[9]) Den Zusammenhang von organischer und historischer Welt hat Görres von Herder übernommen.

[10]) In „Glauben und Wissen" tritt die Gottheit aus dem Ueberschwenglichen ins Sein durch den Akt des Selbstbewußtseins. „Wenn die Gottheit sich selber erkennen soll, dann muß sie sich selbst als Erkennendem ein Erkanntes gegenübersetzen" (3, 11). Die Schöpfung verhilft der Gottheit zum Selbstbewußtsein und überhaupt zum Sein. Dieses Sein steigert sich mit der gesteigerten Geistigkeit des geschaffenen Gegenbildes. — Die Metaphysik von „Glauben und Wissen" ist Voraussetzung für die von „Wachstum der Historie". Schon Fichte macht die Philosophie zur Geschichte des Bewußtseins und für Hegel ist Weltgeschichte „die Darstellung des Geistes, wie er zum Wissen dessen zu kommen sich erarbeitet, was er an sich ist." (Lasson, 1, 39.)

nimmt in der Geschichte neue Gestalt an mit Hilfe der Ideen. Der Geist sucht sich von der Materie mehr und mehr zu lösen. Im Fortschritt der Jahrhunderte läutert er sich zu einer „höheren, mehr ätherischen Natur“ (3, 382.)

„Durch Abstractionen geht aller Fortschritt in der Geschichte“ (3, 390). So ist die Aristokratie, die sich aus der Plebs Roms heraussublimiert, „ein höheres Produkt des progressiven Princips in der Geschichte“ (3, 380). Vor allem sieht Görres in dem Einbruch des Christentums einen „großen Fortschritt der historischen Abstraction“ (3, 387). Diese Abstractionen sind ihm nicht nur die Entwicklung einer Fülle von Besonderheiten aus einer homogenen Einheit, sondern gleichzeitig die Entwicklung der Besonderheiten zu immer höherer Geistigkeit und Allgemeinheit. Die Geschichte ist „Chronik des Allgemeinen“ (3, 365). Das Allgemeine ist der Weltgeist, der sich in der Geschichte zu seinem Selbstbewußtsein bringt.

Bei Görres ist die Progressus-Linie[11]) nicht ungebrochen ansteigend, sie ist „cycloidal“, spiralig. Es sind die beiden Grundsubstanzen der Welt, die zusammenwirken: Geist und Natur. Der Geist sucht zu immer höherer Geistigkeit fortzuschreiten, die Natur sucht immer wiederzukehren. Geist und Natur wirken in zwei verschiedenen Dimensionen, der Geist vertikal, die Natur horizontal. Das Resultat aus beiden ist der „cycloidale Progressus“ (3, 379), symbolisch auch die Spirale [12]). Spiritualismus

---

[11]) Der Fortschrittsgedanke ist Eigentum der Aufklärung, die auf allen Gebieten zur Perfektibilität fortschreiten will. So glaubt Rousseau fest an die Dynamis zu einer unendlichen Vervollkommnung der menschlichen Gattung, von ihm beeinflußt auch Condorcet, ebenso konstatiert Kant einen „unendlichen Progressus“, aber er modifiziert ihn und läßt ihn nur für die Legalität gelten; in der Moralität liegt er außerhalb der Erfahrung. Der Glaube an Fortschritt ist auch in Görres Frühschriften schon sehr stark ausgeprägt. So z. B. in „Mein Glaubensbekenntniß“ in „Das rothe Blatt“ 1, 195. „Ich glaube an ein immerwährendes Fortschreiten der Menschheit zum Ideale der Kultur und Humanität.“ Sein Ziel stimmt hier mit dem Herder'schen überein.

[12]) In seiner „Mythengeschichte der asiatischen Welt“ von 1810 hat Görres die verschiedene Bewegung von Natur und Geist am Bild der Spirale eingehend erläutert. 5, 20/21. „Die Natur — — verzehrt ihre Tätigkeit in immerdar in sich kehrenden Bewegungen; die Form ihrer Geschichte ist — — Mechanism; — — das Bild ist die Kreisform. — — Der Geist ist selbständig und strebend in seiner innersten Natur. Er ringt immerfort mit dem Kreise, in dem ihn die Natur einfangen möchte. Die Linie des Fortschritts wird jene sein, die dann entsteht, wenn mit einem stetig erweiternden Streben ein stetig in den Kreis einbeugendes sich verbindet, jene Linie, die sich gestaltet, wenn ein sich immer mehr öffnender Zirkel fortdauernd im Kreise sich bewegt, das ist die Spirale. Die Spirallinie ist daher die Curve des Fortschrittes in der geistigen Natur.“ (5, 20/21).

und Naturalismus durchkreuzen sich: das ist die Grundstruktur der Görres'schen Geschichtsphilosophie. Was auf die Geschichte angewandt gilt, ist konsequent aus der philosophischen Position eines „psychophysischen Parallelismus“ [13]) zu verstehen, in dem Natur und Geist gleiches Recht haben, beide münden einmal in die eine und selbe Uridee zurück [14]).

Wenn Görres einmal sagt, „daß nimmer die Natur einen Regressus macht“ (3, 399), und an anderer Stelle, „daß nachdem der Fortschritt aus dem Sinnlichen zum Uebersinnlichen zu seinem höchsten Scheitelpunkt gekommen, der Fortschritt in sich selber wendet, und nun zum Regressus wird . . .“ (3, 372), so scheint darin — oberflächlich gesehen — ein Widerspruch zu liegen. Sprachlich ist es ein Widerspruch, aber nicht sinngemäß. Tatsächlich geht es hier um die beiden Bewegungsrichtungen im Geschichtlichen. Im ersten Falle meint Görres eben den Geist, (trotzdem er „Natur“ sagt, sinngemäß handelt es sich um Geist) der sich nie rückentwickelt. Er spricht von dem Bemühen der Reformatoren, die sich zum „ursprünglichen Christenthume zurückwenden wollen und vergaßen, daß es „nothwendig weiter vorwärts gegen die Abstraction getrieben werden mußte; daß es aber immer wie der Strom zu seiner ersten Quelle kehren konnte“. (3, 399). Im zweiten Falle geht es dagegen ganz klar um die natürliche Entwicklung des Menschen, in der sich Progreß und Regreß rhythmisch ablösen und so die „ewige Wiederkehr“ ergeben. Das Zusammenwirken von Natur und Geist anerkennt Görres (3, 404): „Zunächst bemerken wir, daß während unsere Ansicht der Geschichte, alle Ereignisse der Gegenwart, als nothwendige Naturprodukte anerkennt, sie zugleich selbst in ihnen einen Progressus, gegen die Vergangenheit gehalten, statuiert.“ Görres anerkennt in diesem „psychophysischen Parallelismus“ durchaus die verschiedenen Seinsweisen von Geist und Natur: Geist ist fortschreitend in Freiheit, Natur ist ewig wiederkehrend in Notwendigkeit, beides zusammen wirkt Geschichte: Geist i n Natur und Natur f ü r Geist. Auch über das Tempo dieser komplexen Entwicklung sagt Görres etwas aus. „Je weiter die geistige Thätigkeit von der Materie sich losgewunden hat, um so tiefer wird sie allerdings bey der gewonnenen größeren Allgemeinheit im eingetretenen Regressus zurücksinken können“ (3, 405). Allein sie hat

[13]) Psychophysischer Parallelismus ist hier stets im Ontologischen, nicht im Psychologischen gemeint.

[14])Aehnlich Novalis: Die Christ. od. Eur. 2, 26 „Fortschreitende immer mehr sich vergrößernde Evolutionen sind der Stoff der Geschichte . . . . Aus unzähligen Verwandlungen geht es in immer reiferen Gestalten erneut wieder hervor.“

auf höherer Stufe auch eine größer Lebendigkeit und kann sich schneller vom Sturz erheben „und die Dauer des Zwischenreiches der Natur verkürzen". „Wie im Menschen, vom Kinde bis zum reiferen Alter, der Schlaf immer kürzer wird und flächer, so mit dem Fortschritte der Geschichte jene Reaction" (3, 405). Das Symbol der Spirale drückt diese Bewegung ganz klar aus.

In dieser „ansteigenden Metamorphose" schreitet die Entwicklung der Geschichte bei Görres so fort, daß sich die extremen Staatsformen aneinanderreihen und sich antihetisch wie Vielheit und Einheit, Freiheit und Bindung, Geist und Natur verhalten. Es fehlt ein Zwischenglied, das den Uebergang vermittelt. In diesem Punkte unterscheidet sich Görres wesentlich von Hegel. Bei Hegel leitet das „Prinzip" über von der Geschichte eines Volkes zur anderen. Die einzelnen Volksgeister haben ihr besonderes „Prinzip", das sie realisieren müssen. Die Selbstverwirklichung dieses Prinzips setzt im geschichtlichen Leben eines Volkes weit vor dessen Bewußtsein ein. Träger des Prinzips ist das geschichtlich große Individuum, das meist auf der Grenze zweier Zeiten steht, da wo ein Volksgeist den anderen ablöst. Es hat den Beruf, „Geschäftsführer des Weltgeistes" zu sein.

Im „Wachstum der Historie" gibt es eine Stelle, wo der Hegel'sche Gedanke des Prinzips fast greifbar ist. „Nothwendig mußte, sollte die Geschichte auf den Ruinen dieser Zeit weiter vorwärts schreiten, in ihr ein neues methaphysisches Prinzip erwachen, das . . . von neuem die in sich zusammengebrochene Masse wieder auftreiben, und sie zu erneutem Leben erregen und begeistern konnte." (3,382.) Gemeint ist das „progressive Prinzip", das allgemein vorwärts treibende geistige Element, aber nicht als vermittelndes, bindendes Glied zwischen den Geschichtsepochen. Praktisch hat es nicht die Bedeutung des Hegelschen Prinzips. Hier ist eine Verschiedenheit in der sonst so parallel gebauten Geschichtsphilosophie Görres und Hegels; ebenso geht auch ihre Auffassung von Reformation und Revolution auseinander. Jedoch diese geringen Verschiedenheiten genügen nicht, um die Eigenständigkeit Hegels zu beweisen, allerdings ebensowenig wie andererseits seine Abhängigkeit von Görres. Görres Aufsatz „Wachstum der Historie" erscheint 1808, — Hegels Philosophie der Geschichte 1822. Daß Hegel den Aufsatz von Görres gekannt und verwertet hat, ist durchaus möglich, aber schwer nachzuweisen.

Anthropologie.

Alle Geschichtsphilosophie ist zugleich Anthropologie. Die Entwicklung von Natur und Geist geht im subjektiven Leben genau so vor sich wie im allgemeinen geschichtlichen. Der Gegensatz ist die Weise, wie menschliches Sein existiert. Es verläuft in den großen Gegensätzen von Wachen und Schlafen, Tag und Nacht, Geburt und Tod. Görres überträgt die Gesetze der Natur auf den Menschen.[15]) Das ist richtig, weil der Mensch ihr mit einem Teil seines Seins verhaftet ist, aber nur soweit. Wer den Begriff „Gesetz" im naturwissenschaftlichen Sinne allgemein auf Geschichte überträgt, begeht einen Sprung in fremdes Gebiet. Der Gesetzesbegriff widerspricht der Einmaligkeit des historischen Geschehens; denn gerade ihre unbedingte Allgemeingültigkeit raubt den Gesetzen das geschichtliche Interesse.[16], [17]) Görres hat diese Gefahr in seiner frühen Geschichtsphilosophie noch nicht gesehen.[18]) Er fand den Staatsgegensatz von Diktatur und Demokratie als Gesetz der Gegenwart. Im Grunde ist diese Aufeinanderfolge, die er als Gesetz ansieht, nicht allgemeingültig. Sie folgt nicht aus einem absoluten Sinngrund, aus einer überzeitlichen Seinsordnung. Görres hat eine Unbeständigkeit, eine politische Bewegung seiner Zeit so ernst genommen, weil er sie persönlich so bitter erfuhr, aber es ist noch nicht die letzte Weisheit seines Lebens. Daß seine Gesetzlichkeit nicht ganz aufgeht, sieht er wohl ein, ohne schon zu erkennen, daß sein Geschichtsbild nur relative Geltung hat. Seine Geschichtsphilosophie ist vorwiegend eine Darstellung der Dynamik des Gemeinschaftslebens, also Soziologie, aber damit ist Wesentliches noch übersehen.

---

[15]) Daß Görres Natur und Geschichte so eng verbunden sieht, kommt aus seiner ganzen Weltanschauung. Diese ist zu Beginn der „Mythengeschichte der asiat. Welt" von 1810 mit seltener Klarheit aufgezeigt. Die Gottheit ist „aus ihren heiligen Mysterien hervorgegangen und ihre Offenbarung war die Materie und das sichtbare Universum." Dann wurden die Mysterien der Natur in der Menschheit offenbar: „was dunkel und geheimnißvoll im großen Werke geblieben war, das sollte nun sich in der Geschichte lösen, damit ein jeglich Ding zum klaren Verständnis des Ganzen gelangen möge. So ist alle Weltgeschichte der Naturgeschichte ausgesetzt." (5, 17).

[16]) H. Rickert, Geschichtsphilosophie in Festschrift für Kuno Fischer. 1904.

[17]) Auch Schelling lehnt Gesetze für die Geschichte ab: „Der Mensch hat nur deswegen Geschichte, weil, was er tun wird, sich nach keiner Theorie im voraus berechnen läßt. Insofern ist die Willkür die Göttin der Geschichte." (3, 589).

[18]) Sehr stark ist die Anwendung von naturwiss. Gesetzen z. B. der Mechanik auf geschichtliches Leben in den Frühschriften z. B. „Der allgemeine Frieden ein Ideal", worin der Einfluß von Condorcet und Rousseau ganz offenbar ist.

Görres' Lehre vom Menschen ist durchaus aus dem psychophysischen Parallelismus verstanden. „Zwey Naturen haben in die Bildung und Gestaltung des Menschen sich getheilt" (3, 368). Zuerst hat die irdische Natur an ihm ihr Werk getan, dann beschlossen der Gott und die Ueberirdischen andere Creaturen zu bilden „von ihrer eigenen Essenz und ihrem Wesen . . . da bildeten sie aus dem Begeistigten eine andere Natur" (3, 369). Diese beiden Naturen fügten die Ueberirdischen zu einem einzigen Accord zusammen, die göttliche Sympathie durchdringt sie. Der Parallelismus von „dunkler Naturmystik" (3, 371) und „lichter Besonnenheit" geht durch die ganze Menschheit. Beyde trefft ihr innig vereint in allen Regionen wieder. Jene in die Tiefe des Organismus sich versenkend, diese hinauf dem höheren Leben entgegensteigend, bis sie sich endlich in die eine und selbe Uridee verlieren" (3, 371). Also auch im Menschen ist Fortschritt. „Was Art im Menschen ist, fließt ansteigend zur Gattung ineinander; es verliert das Individuum fortdauernd den Character der sinnlichen Vereinzelung, wird zum Abstractum ... (3, 372). Görres sieht Gattung als den höheren Begriff, der die untergeordneten Arten zur Allgemeinheit führt.[19]) Die Individuation zerreißt die Idee,[20]), aber am Ende der Geschichte kehrt alles Irdische zum Paradies in Gott zurück; „alle trägt sie das Ueberschwengliche, Alle wird die Gottheit sie in ihrem Schoose sammeln" (3, 70).

Auf dem Wege zur Gottheit, zum Abstraktum, wirkt auch das natürliche Gesetz der ewigen Wiederkehr im Menschen. Der Fortschritt wendet sich zum Regressus, der Mensch geht mit seiner eigenen Vernichtung schwanger, aber der Fötus wird wieder zum Embryo, der erlöschende Lebensfunke erzeugt eine neue Geburt, so schließt sich Kreis an Kreis. „Die Erde ergreift dann ihre Gebilde wieder und zieht es langsam in den dunklen Schooß hinab, um zu seiner Zeit es wieder zu gebähren" (3, 372).

Die Görres'sche Anthropologie sieht etwas ganz Wesentliches in der Menschenentwicklung: daß sie sich an etwas vollzieht, das selbst fließende Gestalt hat, wohl bleibt die Substanz, aber neu ist jeder Schritt der Entwicklung: reicher oder zerfallener, die qualitative Bestimmung ist in jedem Augenblick anders. Leben ist geordnete Bewegung, Dauer im Wandel, Wiederkehr im Fortschritt.

---

[19]) Thomas von Aquin: De ente et essentia Cap. III S. 23 „quidquid est in specie est etiam in genere ut non determinatum."

[20]) „Glauben und Wissen", (3, S. 70). „Alles was sich immer weiter individualisierend auseinanderrankte, soll wieder in der Höhe sich zusammenfügen, die Gattung soll sich in den Individuen wieder restauriren."

Der Staat ist nach demselben Gesetz und Ebenmaß gegründet wie die einzelne Persönlichkeit. Hier wo „das Einzelne gesellig sich zu einem Ganzen zusammenfügt" (3, 374), tritt der Gegensatz der menschlichen Natur in dem Gegensatz des republikanischen und despotischen Prinzips hervor. Volle Freiheit, Leben und Bewegung sind das Wesen der republikanischen Form, Trägheit und Betäubung das des despotischen; jene gehört dem Tage an und der klaren Freiheit des Geisterreichs, diese der Nacht und dem Traumprinzip. Das despotische Prinzip im Staate verhält sich zum republikanischen wie das Automatische im Menschen zum Willkürlichen, wie Kreislauf- und Nervensystem, wie Natur und Geist.[21]) „Der Staat soll nun organisch werden, er soll sich nach dem Vorbild ausgestalten, das die Natur im Organism ihm aufgestellt" (3, 375). „Die zwey Grundformen aller Verfassung müssen sich in ihm begegnen; Beyde gleich innig und vollkommen sich in Coexistenz und Unterordnung durchdringen. Streng ahndet die Natur jede Abweichung von diesem Gleichgewichte, es kann kein Leben ohne dasselbe bestehen" (3, 375).

Am Ablauf der verschiedenen Geschichtsepochen sucht Görres die dialektische Bewegung dieser zweischichtig — aus Natur und Geist — gebauten Geschichtsstruktur und ihr Streben nach Harmonie zu zeigen. Görres sieht Geschichte mit den Augen der Gegenwart. Das da gefundene Gesetz zwingt er der Vergangenheit auf, muß aber bald feststellen, daß seine Gleichung nicht restlos aufgeht.

Die älteste Urverfassung ist noch nicht „organisch", sondern einseitig despotisch. Das staatliche Leben ist dem Elementenreich noch zu nahe und noch an die Gesetze der Natur gebunden. Alle orientalischen Staaten standen auf dieser Stufe, „und bis zu diesem Augenblick steht China noch in diesem Geiste . . . wie ein Gebürg aus dieser Urwelt" (3, 375).[22]) Aber die Freiheit muß in die Verfassung mit hineingenommen werden.

Zuerst wird der organische Staat im Zustand des Gleich-

---

[21]) In „Teutschland und die Revolution" von 1819 ist das Verhältnis genau umgekehrt: Die Demokratie wird als das Automatische verstanden, die in „bewußtlosem Instinkte gegründet" ist; dagegen ist die Monarchie dem Willkürlichen entsprechend. Zwar ist es jene „höhere Willkühr" eine „freye Willenskraft", die vom Geistigen her alles ordnet und beschließt. (13, 110).

[22]) Hegel sieht die orientalische Geschichte ganz ähnlich. Der Despot ist es, der „den ganzen Mechanismus aufrecht erhält." Der Geist ist identisch mit der Natur, in die er sich versenkt und durch die er geknechtet wird.

gewichts bei den Griechen erreicht. [23]) Die notwendige Spannungseinheit ist im innerstaatlichen Leben durch den Gegensatz zwischen dem Reich der Intelligenzen der Freien und dem Naturreich der Sklaven und Heloten gegeben; als fruchtbarer Gegensatz nach außen wirkt das Perserreich „jener Mammuth der alten Staaten (3, 377) ganz und gar gegründet im Trägheitsprinzip des Orientalism." Jedoch die natürliche Hierarchie der Gewalten wird durch einen „unatürlichen Egoism." (3, 379) zerstört, deshalb vernichtet der Weltgeist bald die „rebellische Besonderheit", die „durch Convenienz jenes Verhältnis zur Unnatur verzerrt" (3, 378) hat.

Die Geschichte geht an die Römer über und beginnt dort von neuem „ihren Cycloidalen Progressus, aber in erweiterten Kreisen" (3, 379). Es ist schon Fortschritt zu erkennen. Der griechische Individualismus wird durch den Gegensatz Patrizier — Plebejer in Rom zu höherer Abstraktion getrieben. Aber die Römer scheitern schließlich an derselben Klippe wie die Griechen. Die Nivellierung der Gegensätze bringt Erstarrung und Untergang. Der Despotismus hat den Geist in Fesseln gelegt. Der Staat steht wieder da, wo er am Anfang stand [24]).

Die Wiedergeburt muß ein neues „metaphysisches Prinzip" bringen. „Die Religion bereitete der Zeit diesen begeistigenden Lebensäther, dessen sie für ihre Fortentwicklung so sehr bedürfte" (3, 382).

„Sie war, ehe die Geschichte war." Die Entwicklung der Religion geht in drei Stufen vor sich, sie beginnt als Mythologie, Naturreligion. In einer zweiten Periode wird sie organisch. „Ein wundersamer Progressus ist dabei wieder von Osten nach Westen hin zu bemerken." [25]) (3, 384). Die organische Religion gliedert sich wieder in eine pflanzenhafte = indische, eine tierische = ägyptische und die rein menschliche = griechisch-römische. Das Religiöse war keineswegs eine Besonderheit in

[23]) In der griechischen Welt erkennt Hegel die Versöhnung des Widerspruchs von Natur und Geist. Aber „der höchste Gipfel ist der Anfang des Verderbens" (Lass. 3. 531). Das „Prinzip der subjektiven Freiheit" bringt den Untergang. (Lass. 3, 600.)

[24]) Die römische Welt steht auch bei Hegel auf höherer Ebene. Die „subjektive Innerlichkeit" hält sich eine zeitlang mit der „despotischen Gewalt" des Staates im Gleichgewicht, aber schließlich führt auch hier die „Partikularität", die „reine Selbstsucht des Willens" zum Verderben.

[25]) Die Ost-Westrichtung der Geschichte wurde zuerst von Windischmann vertreten, auch Hegel glaubte daran, heute wird sie noch von Spengler verkündet. Görres hat den Osten wohl zuerst als Metapher gesehen, er wurde aber dann ernsthaft als Sache gesetzt. Der Osten ist das Kinderland der Menschheit, von dort geht die Mythe, die Uroffenbarung der Menschheit aus.

der Verfassung. „Es war alles in eine und dieselbe ungeschiedene Idee des Staates aufgenommen." (3, 385)

„Dem Christenthume war es aufbehalten, eine neue Zeit zu gründen" (3, 386). In ihm gelangt die Religion des Altertums zu höchster Abstraktion. Im Jehova des Judentums dringt die Erkenntnis bis zur „Gottheit im Geiste" vor, die als „erstes Lebensprinzip", als „Pneuma", als „Weltseele" wirkt. Mit Christus tritt der Logos in die Welt „als Organ der höheren Substanz" und „jenes göttlichen Ideenreichs" (3, 387), das vom Vater ausgeht. Damit schloß sich der Welt das Reich der Vernunft mit den „originellen Ideen" (3, 387) auf.

Görres versteht das Christentum hier noch rein spiritualistisch als Uebergang von der sinnlichen Natur in die übersinnliche. Die Gottheit ist der Welt immanent „als Weltseele". Das Christentum hat keinen Anspruch auf Absolutheit, es ist nur „eine neue, große Abstraction im allgemeinen Leben" (3, 390). Auch der Erlösergedanke stammt nicht aus der christlichen Heilslehre, sondern aus der Mythengeschichte. Der Logos kommt, um die archetypische Welt der Ideen den Menschen zu bringn. Das ist der Sinn seines Christentums.[26])

Innerhalb des Christentums als Religion kann Görres keine Gegensätzlichkeit nachweisen. Diese Epoche schließt sich ebenso wie die asiatische aus seinem Schema aus.

Das Christentum ist in seiner frühen Zeit nur als eine hohe sittliche Geistgestalt gesehen. Erst die nordische Mystik erhebt es im Mittelalter zu einer echten Kulturepoche [27]).

In dem Verhältnis von Kirche und Staat entsteht die fruchtbare, organische Einheit des Mittelalters. Die erwachte Abstraktion bildet sich eine neue Ordnung, in der sich Hierarchie und mo-

---

[26]) Auch bei Hegel handelt es sich um reine Immanenz im Christentum: das Endliche ist das Unendliche. „Der Mensch als endlicher für sich betrachtet ist zugleich auch Ebenbild Gottes und Quell der Unendlichkeit in ihm selbst; er ist Selbstzweck, hat in ihm selbst unendlichen Wert und die Bestimmung zur Ewigkeit." Lass. 3, 745. Hegel: Gott mußte in menschlicher Gestalt erscheinen; „denn das Wesen muß überhaupt erscheinen; es ist nichts, wenn es nicht erscheint" (Lass. 3, 580). Also die Menschwerdung Gottes ist ein rein phaenomenologischer Wert.

[27]) Hegel teilt die christlich-germanische Welt in drei Epochen ein. Erstens die Zeit bis auf Karl den Großen, da Kirche und Staat im Frieden leben„ eine Masse, woran das Geistliche und das Weltliche nur verschiedene Seiten sind." (Lass. 4, 764). 2. Das Mittelalter, das beide Seiten bis zur konsequenten Selbständigkeit und bis zum Gegensatz entwickelt. „Die christliche Freiheit ist zum Gegenteil ihrer selbst verkehrt, sowohl in religiöser als in weltlicher Hinsicht, einerseits zur härtesten Knechtschaft, andererseits zur unsittlichsten Ausschweifung und zur Rohheit aller Leidenschaften" (Lass. 4, 764).

derne Feudalverfassung gegenüberstehen. Kirche und Staat leben in einem großen Organismus, in dem die Kirche das Nervensystem, der Staat das Kreislaufsystem darstellt. Kirche und Staat machen die gleiche Metamorphose durch, beide tragen den Gegensatz zwischen Zentrum und Gliedern in sich — die Kirche den zwischen Papsttum und Konzilien, der Staat den zwischen Kaisertum und Ritter- und Bürgertum. Auf dem harmonischen Zusammenwirken von Kirche und Staat beruht die Größe des Mittelalters. Zwar ist die Kirche das „Haupt in diesem Riesenorganism", „abwärts aber fügten diesem Haupte die untern Gliedmaßen im europäischen Staatsverein sich an: das gediegene athletische Muskelsystem; (Staat und Rittertum) das reiche, warme Adergewebe" (Bürgertum) — das Ganze ein „Titan", „stolz und kräftig und hochgemuthet" (3, 394). Auch innerhalb der Hierarchie wie der Feudalität besteht gesundes Gleichgewiclt zwischen Freiheit und Bindung zugleich mit höchster Abstraktion. Die Kugelform ist das adäquate Symbol dieses in lebendiger Spannung existierenden Organismus (3, 393).

Wie eine Kirche das ganze Christentum umfaßte, so sollte auch ein Kaisertum die ganze politische Welt umschließen. „Diese Würde war den Teutschen zugedacht." (3, 394) Aber die Kaiser rebellieren gegen die Suprematie der Kirche über den Staat. Auch die Päpste versagen, „die Sünde saß oft sich brüstend auf dem Stuhle". (3, 398) So kommt Disharmonie in das herrliche Gefüge, das große Bild sinkt in Zerstörung und Untergang dahin. „Die Teutschen aber wurden von dem zornigen Erdgeist nun verurtheilt, weil sie herrschen nicht gewollt, zu dienen in schmählicher Unterwürfigkeit bis in die späte Zukunft" (3, 395). Der Zerfall ging von der politischen Verfassung aus. „Jenes blöde Hängen am Begriffe der Besonderheit", der Trieb nach Unabhängigkeit . . . „was durch Stammes Art in den Teutschen zu liegen scheint . . ." (3, 376) läßt das große Gebäude zerfallen, die zerstreute Idee untergehen. Den Anfang des Ruins datiert Görres von der Erfindung des Schießpulvers an, weil damit eine geistlose Zeit, ein „bloßer Mechanism der neuen Taktik" (397) anstelle von Manneskraft und Heldengeist getreten ist. Alle Bindungen lösen sich, „das ganze desorganisierende Streben mußte endlich ausschlagen in die Reformation, die beydes, politische und religiöse Revolution . . . gleich verderblich geworden ist, und das Mittelalter schloß, und eine neue Zeit begann" (3, 397). [28])

[28]) Die dritte Epoche beginnt für Hegel mit dem 16. Jhdt, mit der Regierung Karls V. Sie hat ihre große Bedeutung in der Reformation, die Hegel viel positiver wertet als Görres. Hier sind beide total verschieden. Hegel sieht in der Reformation „die Wiederherstellung der christlichen Frei-

Görres steht dem Mittelalter gerecht und besonnen wertend gegenüber, aber er ist keineswegs ein romantischer Schwärmer. Er versucht nicht, das Mittelalter aufzuwecken, sondern hält es für unwiederbringlich verloren. Wohl „steht die Generation irr und schwankend, ängstlich . . . und wirft sich so gern zurück auf die nachglühende Vergangenheit. Aber fruchtlos! Nimmer mögen die Dinge zu ihrem Ursprung kehren; es winken aus der Ferne andere Sterne, sie fordern die vereinte Kraft des Geschlechtes". (3, 412)

In der Kirche erhebt sich ein Kampf zwischen „Witz" und Glauben. Männer von ernstem Geist, „Eiferer für Kirchenzucht und alte, fromme Sitte" werfen sich zu Reformatoren auf. „Aber die zurückgetretene Idee wieder hervorzurufen, konnte ihnen nicht gelingen" (3, 399). Die Lebensbänder hatten sich gelöst, die Gegensätze waren aus der Harmonie herausgetreten und hatten sich verselbständigt. Die Reformatoren sagten sich von der Allgemeinheit los, führten nur die Sache des Begriffs und konstituierten sich in ihrer Besonderheit nach eigener Regel. Das Band, das die Sekten zusammenhielt, war allein die gemeinsame Opposition, der Protestantism. Die Reformation war ein „Abfall von der Idee" (3, 399) und trotzdem „ein nothwendiges Product des Zeitgeistes, der gewaltsam auf Vernichtung des Alten drang, weil er Neues, Großes gestalten wollte" (3, 400). Die Reformatoren sind seine Organe. „Zerreißend, zerstörend gieng daher der Protestantism durch das Werk der alten Zeit hindurch, er brach die Pfeiler, die die hohe Kuppel in den Himmel tragen wollten, und es stürzten die Gewölbe des alten Domes krachend ein, und die Nation wurde unter seinen Trümmern begraben" (3, 401). Der Dreißigjährige Krieg vollendete den Zerfall. Die Kirche machte eine letzte Anstrengung und setzte den Jesuitism der Reformation entgegen. Alles Ernste, Kräftige der alten Hierarchie vereinigte sich in ihm, aber „ganz und gar nach militärischen Prinzipien geregelt" (3, 401), entwickelte er kaum eine andere Taktik als die der Intrigue und List und konnte die Auflösung nicht hem-

---

heit". „Das christliche Prinzip hat nun die fürchterliche Zucht der Bildung durchgemacht und durch die Reformation wird ihm seine Wahrheit und Wirklichkeit zuerst gegeben." (Lasson 4, 765.) Für Hegel bedeutet die Reformation „das wiedererauflebende konkrete Bewußtsein des freien Geistes" . . . „die Hegemonie des selbstbewußten Gedankens, der das Allgemeine will und weiß und die Welt regiert". (Lass. 4, 766.) Hier wird klar, wieviel tiefer Hegel im Begriff gefangen ist als Görres, der trotz aller Gnosis das Gefühl für die lebendigen geschichtlichen Zusammenhänge sich bewahrt hat.

men [29]). „Mehr und mehr griff der frevelnde Egoism der Besonderheit fressend um sich im Organism . . . Teutschland zerfiel in ein Monadenreich“ (3, 401).

Der Protestantismus hatte nach eigener Willkür eine Demokratie rekonstruiert und damit die Kirchenentwicklung, die zur Universalmonarchie des Papstes aufgestiegen war, zum Regressus gezwungen. Dadurch sündigt er gegen das „progressive Prinzip“ der Entwicklung und muß untergehen.

Frankreich überwindet die Reformation und setzt ihrer Vielheit in Ludwig XIV. eine neue despotische Einheit entgegen. Dieser löst nach dem dialektischen Gesetz als Gegenschlag das republikanische Prinzip aus, dem wiederum der Despotismus und die Diktatur Napoleons folgen [30]).

Deutschland vermag der großen Naturerscheinung keinen Einhalt zu gebieten, nichts Geniales wollte sich mehr in ihm regen, da spricht der Erdgeist zürnend das Wort der Verdammnis aus, es sinkt in unheilbare Atonie. So ist das Zeitalter abermals zusammengebrochen, der Erdtitan allein regiert. Das Schicksal ist wieder hervorgekommen und ist „unabwendbar wie verderbliche Naturgewalt“ (3, 403).

Ablauf der Geschichte.

Nach „Wachstum der Historie“.

1. Orientalische Staaten	=	unorganisch.
China	=	Naturreich. Despotie.
(Außerhalb der Gesetzlichkeit)		
2. Griechenland	=	organisch.
Freie	—	Heloten (innerstaatlich)
Griechenl.	—	Perserreich (außerstaatl.)
3. Rom	=	organisch.
Patrizier	—	Plebejer.

[29]) Eine ähnliche, noch positivere Ansicht vom Jesuitismus hat Novalis in „Chr. od. Eur.“, es ist für ihn die Kraft, die sich mit Einsicht und Beharrlichkeit um die Regeneration des päpstlichen Reiches müht. Novalis: „Die Christenheit oder Europa“. Bd. II, S. 30.

[30]) In der Auffassung der französischen Revolution weicht Hegel auch stark von der Görres'schen ab. Für Hegel ist die Revolution die Empörung des Freiheitsgedankens gegen die bestehenden Zustände. „Die Freiheit des Willens ist Freiheit des Geistes im Handeln und geht unmittelbar aus dem Prinzip der evangelischen Kirche hervor.“ (Lass. 4, 920.) Hegel triumphiert, „daß der Mensch sich auf den Kopf, das ist, auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut.“ (Lass. 4, 926.)

4. Christentum	=	hohe Geistesstufe
(Außerhalb der Gesetzlichkeit)		
5. Mittelalter	=	organisch.
Kirche	—	Staat
Hierarchie	—	Feudalität
Papsttum	—	Konzilien
Kaisertum	—	Ritter- und Bürgertum
6. Neuzeit	=	unorganisch.
Demokratie	—	Reformation
Despotie	—	Ludwig XIV.
Demokratie	—	Französische Revolution
Despotie	—	Napoleon.

Diese Situation von 1808 ist der Ausgangspunkt für die Görres'sche Geschichtsphilosophie. Diese „Besonderheit" wollte er erklären. Das Fragment „Wachstum der Historie" zeigt sehr klar, wie tief der Schmerz über den Fall Deutschlands, das er nun wieder leidenschaftlich als Vaterland bejaht, in ihm ist. „Die Götter sind wieder zurückgegangen in die Elementenwelt" (3, 403). Kirche und Staat sind zerfallen. Das Chaos ist hereingebrochen. — Trotzdem ist es falsch, Görres für diese Zeit einem hoffnungslosen Pessimismus zuzuweisen — wie Nadler es tut [31]) — wenn Görres auch nicht den Optimismus der Romantik hat. Schon allein seine Metamorphosen-Idee gibt Hoffnung auf Neues. Und Görres glaubt an neue Sterne und richtet seinen klaren Blick ohne Sentimentalität auf die Zukunft. „Scheiden wir von dem, was der Strom mit sich dahin genommen, und eilen wir mit ihm den neuen Ufern zu, denen er uns entgegenführt!" (3, 412).

Weltgeist und Erdgeist.

Wie wirken Weltgeist und Erdgeist in diesem Spiel und Gegenspiel der Kräfte? Ihr Verhältnis zueinander ist im „Wachstum der Historie" nicht immer ganz klar zu bestimmen, es läßt sich aber wesentlich aus der Parallelität von Natur und Geist verstehen. In der Geschichte hat die bildende Natur fortschreitend eine höhere Gestalt angenommen, „der Erdgeist bildet, aber der Weltgeist bildet in ihm" (3, 365). Der Erdgeist verkörpert die Natur, der Weltgeist lenkt das geistige Geschehen. Der Weltgeist „steht über der Flut der eilenden Momente", er geht durch das Ganze „in heimlichem und doch so offenbarem Wirken"

[31]) Nadler: Görres und Heidelberg. S. 286. in: Preuß. Jahrbücher 1924; Bd. 198.

(3, 365). Er ist vernunftgeleitet, es sind Gedanken in den Gedanken (3, 367). Er strebt nach Harmonie und Totalität. Was sich aus dem harmonischen Ganzen löst, wird schnell aufgerieben. Er ist die ordnende Instanz, die das Chaos zur Geschichte gestaltet, immer tendiert auf das Ganze. Die „rebellische Besonderheit" vernichtet er und zieht die Usurpatoren in die Tiefe. „Nimmer opfert der Weltgeist das Ganze einem Fragmente" (3, 406). Er lenkt als verborgener Genius den ganzen Bau, daß er „ein gewaltig, unverwüstlich, groß wunderkühnes Werk da stehe" (3, 409). Er ist die „herrschende Uebermacht", die die Geschichte in eine kreisförmige, geschlossene Bahn zwingt, damit sie nicht wie bisher hüpfend, oszillirend hin- und herüberschwanke". Der Weltgeist ist die göttliche Instanz, er wird ja auch „Pneuma", „Weltseele", „Vater" genannt, er ist der immanente Logos, der nicht personal, sondern pantheistisch wie bei Hegel das geistige Fundament der Geschichte darstellt.

Der Erdgeist ist das natürliche Prinzip, er ist dem Weltgeist untertan.[32]) Der Erdgeist herrscht da, wo die Natur als Despotismus wirkt, vor allem in der Gegenwart, die ein „nothwendiges Naturproduct" (3, 404) ist, da die Idee sich zerstreut hat. „Es wälzt Berg auf Berg der Erdtitan, um sich ein unüberwindlich Felsenschloß zu bauen ... die Erde will versuchen, ob sie im eigenen Lichte leuchten, am eignen Centralfeuer sich erwärmen könne" (3, 403). Dem Erdgeist haftet das Schicksal an, er ist eine „wunderbare, bewußtlose Naturkraft" (3, 405), „er kennt nicht Tod und die Vernichtung nicht, denn er ist unsterblich, und ewig jung, und immer erneuten Lebens voll; eine heilige Schlange, die streifend die alte Hülle, in jedem Zeitalter von neuem sich verjüngt" (3, 408). Er ist Träger der ewigen Wiederkehr, die sich im Fortschritt der Geschichte vollzieht. Die Gegenwart ist sein Werk, ungeduldig will er nun weiter, er hat die alte Hülle zerrissen, ist herausgeschlüpft und „eine leere, geschwundene Haut liegen die alten Formen da" (3, 408).

Freiheit und Notwendigkeit.

Freiheit und Notwendigkeit entsprechen in dieser Geschichtsphilosophie dem Verhältnis von Weltgeist und Erdgeist, also von Geist und Natur. Im Menschen ist die irdische, automatische Natur durch Notwendigkeit, die willkürliche durch Freiheit bestimmt.

---

[32])Auch der Hegel'sche Weltgeist vergeht nicht, wohl aber der Volksgeist im Gegensatz zu Görres Erdgeist. Der Volksgeist bei Hegel stirbt tatsächlich. „Die Wiederbelebung in der Natur ist nur die Wiederholung eines und desselben — die langweilige Geschichte mit immer demselben Kreislauf." Aber der Geist ist „wesentlich Fortschreiten". (Lass. I, 48.)

Der Mensch ist demnach der Kampfplatz zweier Determinationen. Aber die menschliche Natur wird „unbeschadet ihrer eigenen Freyheit in die höhere Freyheit aufgenommen"; denn „alle Willkürlichkeiten müssen in einem höheren Willen seyn" (3, 367); „sie sind Elemente dieser Freyheit, wie die Elemente der schweren Materie als die Atome der Naturnothwendigkeit erscheinen" (3, 367). Jedes Einzelne ist trotzdem frei wie es das Ganze ist. Die „höhere Freyheit" wird durch den Weltgeist verkörpert, der alle höheren Gedanken in sich trägt und die Geschichte lenkt, damit sie nicht als „ein Aggregat blos zufälliger Willkürlichkeiten" (3, 367) erscheint. So ist das Wesen der historischen Welt innerhalb der geistigen Freiheit gegründet. Aber auch die Natur hat ihren Anteil an der Geschichte. Vorsehung ist die Wirkweise des freien Geistes, Schicksal die der Natur. Im Mittelalter wirkt Vorsehung, in der Gegenwart Schicksal. Vorsehung und Schicksal lösen sich ab wie Geist und Natur, wie Demokratie und Despotie. Beide zusammen treiben dialektisch die Geschichte zu immer höherer Abstraktion. So sagt Görres vom Mittelalter: „Wenn auch die neue Zeit unmittelbar als ein Reich der freyen Geistigkeit sich eingeführt; so würkte doch in ihr das große, historische Prinzip des progressiven Ansteigens immer fort; und keineswegs wollte die Natur ihr Recht aufgeben an das Geschlecht, das sich ihr nimmer entziehen kann" (3, 411). Also gibt es keine echte Freiheit; denn der Determinismus des Geistes ist ganz offenbar. Wo Natur gleiches Recht hat wie Geist — im psychophysischen Parallelismus — ist Freiheit aufgehoben. Bei allem Bemühen, die Freiheit zu retten, handelt es sich auch bei Görres um nichts anderes als Fatum. Echte Freiheit wird nur durch Transzendenz gesichert, und bei Görres ist noch reine Immanenz, Natur und Geist wirken zusamen, durchdringen sich, sind im Grunde nur Modi einer Substanz. Es ist dieselbe Philosophie wie die Hegelsche, in der auch alle Gegensätze mediatisiert sind: Gott ist die Welt, das Unendliche ist das Endliche. Damit ist auch die Freiheit nichts anderes als „amor fati" und alle „List der Vernunft", die den Menschen zwingen soll, dem Weltgeist und seinem „Prinzip" bewußtlos zu dienen, rettet nicht die subjektive Freiheit.

Religion in der Geschichte.

Görres Fragment „Wachstum der Historie" wollte eine Folge von Studien einleiten, die den Obertitel „Religion in der Geschichte" tragen sollten. Damit wird der Aufsatz in den Bereich der mythengeschichtlichen Studien verwiesen. Diese Absicht wird im ersten Teil des Aufsatzes nicht deutlich. Darin gilt

der aufgezeigte Zweck: die Gegenwart als Besonderheit zu verstehen und das Wachstum der Historie aus der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft hinein zu verfolgen. Erst der zweite Teil gibt — etwas unvermittelt — eine neue Richtung an, die bis dahin nur zuweilen anklingt. Görres will nun, nachdem er „die höhere Weltanschauung und das göttliche Geschlecht der höheren Ideen als das Heilige der Zukunft verkündigt . . .“ hat, zurückgehen „ am Faden der welthistorischen Reflexion bis dahin, wo wir in gemeinsamer Quelle sie vereinigt finden, um von da an sie bis zu ihrer höchsten Verklärung hinauf zu verfolgen“ (3, 412). Diese gemeinsame Quelle ist die Mythe, sie ist „wie die Grundveste, auf der alle weitere Entwicklung sich vollenden soll“. „Alle Geschichte ist nichts als das Wachstum dieser Himmelspflanze; durch alle Geschlechter geht sie rankend durch, in der Urwelt hat sie ihre Wurzeln in den Stoff eingeschlagen“ (3, 413). Nun treibt sie Blüten und wächst und jeder Progressus im Geschlechte ist eine neue Verzweigung des Gewächses, das immer größere Universalität und Besonderheit zugleich erlangt. Die Mythe entfaltet sich in Poesie, Ethik und Philosophie. Diese drei Erscheinungen werden ausgeboren von der „fruchtbaren Göttermutter der Religion; sie ist's, die in Allem wirkt und treibt, wie die Gottheit in allem Leben lebt . . . von der Religion aus durchstrahlt sie Alle verklärend Licht und höhere Beseelung [33]) (3, 414). Das Entwicklungsgesetz ist dasselbe wie das der Geschichte. „Kunst, Ethik und Wissenschaft werden daher jede in ihrem eigenen Wesen im Verlaufe der Geschichte mehr und mehr ätherisiert, und zur freyen Allgemeinheit hinaufgetrieben und eben darum, weil sie Alle auf der Linie des Progressus liegen, rückt der Geist zugleich auch von einer zur anderen fort.“ (3, 414) Görres glaubt in der verworrenen Gegenwart Zeichen für eine neue Metamorphose zu erkennen, durch die die ursprüngliche Lebenseinheit der Mythe wiederhergestellt werden soll. „Es wahrsagen die Zeichen der Zeit, daß er annähere in seiner Majestät . . . Es öffnet sich allmählig jene archetypische Welt, in der die alten Seher den Logos schon von fern erblickt; es soll das Geschlecht einkehren in einen neuen Himmel, wo die Urbilder der Dinge und mit ihnen die Abbilder, die Dinge selber, wohnen, damit die Abstraction auf ihrer höchsten Höhe sich selbst begreife, und nun Gott erst wahrhaft und ganz aufgehe.“ (3, 411) Dies ist vollendete Gnosis, Glaube an das dritte johanneische Christentum. Der Görres'sche Mythosbegriff als letzte Deutung der Geschichte überzeugt nicht, er ist nicht

[33]) Görres hat hier eine ganz eigenartige Auffassung von Religion; Religion ist mehr als Bindung und Beziehung zum Göttlichen. Religion ist der Urquell der ganzen Kultur.

echt, sondern eine — wenn auch geniale — Konstruktion. Fast scheint es, als habe Görres hier zum Mythos gegriffen, um die Tatsache zu erklären, daß Asien sich aus der allgemeinen Gesetzlichkeit ausschließt. Deshalb springt er zurück zu Kosmogonie und Mythos, aber er verfälscht den Mythos zur Allegorie. Daß sich aus dem Mythos alle Kulturformen, wie Sprache, Mimik, Poesie etc. herausentwickeln, ist eine rationalistische Frühlösung und bringt im ganzen Schema viele Verzeichnungen. Der echte Mythos wurzelt in der Heldensage, er ist eine Synthese aus Geschichte und Sinn, eine Verschmelzung von Faktischem und Gedachtem, von Reellem und Ideellem [34]). Mythos ist v o r Geschichte in einer bewußtlos schaffenden Zeit geworden: religiöse Ideen haben sich mit der Natur und dem Schicksal von Menschen, die meist von Göttern stammen, verwoben und jene Ganzheit geschaffen, die durch keine philosophische Spekulation wieder zu erwecken ist. Geschichte ist n a c h Mythos und kann nicht mehr in Mythos übergehen. Görres verfehlt hier die Regel, die er selbst für die Geschichte verkündigt hat, daß es im Geistigen keinen Regressus gibt. Er verfällt hier einer philosophischen Aufklärung, die den Mythos als Form betrachtet, der man eigene Vorstellungen willkürlich unterschieben kann. Bereits zwei Jahre später, 1810, dokumentiert sich in der „Mythengeschichte" eine viel reinere, irrationale Auffassung der Mythe. Die Schrift zeugt von echt metaphysischem Geist, sie gehört zum Schönsten von dem, was Görres geschrieben hat.

Man erkennt sofort, daß das, was Görres hier Religion nennt, nichts zu tun hat mit Christentum. Christentum ist in Gnosis aufgelöst, das Transzendentale ausgeklammert, das Göttliche säkularisiert. Görres führt wie Hegel den objektiven Idealismus konsequent durch; er versucht die Ueberbrückung der Kluft zwischen Gottheit und Materie, zwischen Geist und Natur. So wird das Christentum seines Absolutheitsanspruches völlig entkleidet, es ist nur eine — wenn auch hohe — Stufe der Geistentwicklung, mehr nicht. Der objektive Idealismus verläuft in einer total anderen Ordnung. Gott ist nicht transzendent, als ordo ordinans, sondern völlig immanent als natura naturans, als werdende Gottheit, als die Idee, die sich in der Welt zum Selbstbewußtsein bringt, verstanden. Gott und Welt sind mediatisiert, der Satz des Widerspruchs ist aufgehoben [35]). Es darf nicht täuschen, daß christliche Begriffe

[34]) Karl Otfred Müller: Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie. Göttingen 1825.

[35]) Hegel (Lasson II, 733) sieht im Christentum „die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. Diese Einheit muß möglich, d. h. beide müssen an sich identisch sein."

angewandt werden, sie sind sämtlich entleert und liberalisiert. Am stärksten ist der Trinitätsbegriff umgeformt. Die „neue Kirche" baut sich auf aus der „göttlichen Dreyeinigkeit" von Philosophie, Poesie und Ethik. Die ganze weite Gedankenwelt umsteht in Chören und Engelchören „jenes dreyfach einige Geheimniß, das in Glanz und Herrlichkeit sich offenbart." (3, 410) [36]). Religion ist zur Philosophie geworden. Diese Geschichtsphilosophie von 1808 hat mit dem dogmatischen Christentum radikal gebrochen. Görres ist in dieser Zeit liberal.

Trotzdem dieses festgehalten werden muß, läßt sich doch nicht leugnen, daß ein anti-liberales Element — es kann noch nicht konservativ genannt werden — zuweilen durchbricht. Durch seine Existenz geht der Zwiespalt von Kopf und Herz. Die christliche Jugenderinnerung, gestärkt durch Herders Idee von der Vorsehung [37]) und vor allem sein untrügbarer Sinn für alles Echte und Rechte bringen ihn immer wieder an einen irrationalen Rest im Dasein, den alle Logik des Kopfes nicht wegdiskutieren kann [38]). Die Geschichte bleibt ihm trotz aller exakten Gesetzlichkeit die „große Hieroglyphe" (3, 408). Die Frage „Hat die Geschichte im Atheism ihrem Gotte abgesagt und bleibt sie von ihm verlassen eine Leiche nun zurück?" beantwortet Görres noch mit der Hoffnung auf die ewige Wiederkehr. Aber er verschließt sich nicht der Führung des großen Geistes, den er noch nicht richtig zu deuten vermag. Hier liegt der fundamentale Unterschied zwischen Görres und Hegel: daß Görres der Metamorphosen in seiner eigenen Existenz fähig war und sich zuletzt für die Stimme des Herzens gegen die Stimme des Kopfes entschied. Sein Kopf wird einmal Diener seines Herzens werden. Hegel bleibt dagegen der

---

[36]) Hegel: „Sagen wir so, daß der Geist die absolute Reflexion in sich selbst durch seine absolute Unterscheidung ist, die Liebe als Empfindung, das Wissen als der Geist, so ist er als der Dreieinige aufgefaßt: der Vater und der Sohn und dieser Unterschied in seiner Einheit als der Geist." (Lass. III, 734.)

[37]) III, 94 Aurora Beiträge über Herder „diese Religiosität, die überall der Vorsehung in ihren verborgenen Wegen mit liebender Anhänglichkeit folgt wie das Kind der Mutter . . ."

[38]) Briefe Bd. I, 77. Schon in einem Brief vom 4. Mai 1800 an seine Braut hat Görres den Streit zwischen Kopf und Herz zugunsten des Herzens entschieden. „Mein Kopf hat nichts gegen diese Voraussetzung, ihm ist Nichtexistenz ebenso gleichgültig, wie Nichtmehrexistiren — — — Nicht so mein Herz, das lebt und webt nur in dieser Individualität — — — Zernichte sie diese Individualität, und seine ganze Sphäre mit allen seinen Hoffnungen, Wünschen — — ist zertrümmert. Glauben ist die Sache des Herzens, jene dämmernde Ueberzeugung, die der Verstand nicht überredet, die ihm aber genügt. Mit diesem ganzen Glauben stemme ich mich der Vernichtung meiner Individualität entgegen. Frage nicht nach den Gründen,

„logische Geometer“ [39]), der zeitlebens an seinem starren System festhält. Hegels Größe liegt im Formalen; sicher ist sein System ein wundervoller Bau, logisch klar gefügt in strenger Architektonik. Aber dies ist nur eine aesthetische Kategorie, mit der man Hegel messen kann. „Von dieser Welt bis zur überreichen Wirklichkeit mit allen ihren Kurven, Kräften und Lebendigkeiten ist noch ein weiter Schritt“ [40]). Bei Görres geht es nie um aesthetische Autonomie, sondern um eine ethische Sendung; seine ganze Zielsetzung ist eine ethisch-politische, seine Grundbegabung ist durch die Lehre Kants noch gestärkt worden. Man spürt durch sein ganzes Leben hindurch ein fast religiöses Auftragsbewußtsein, er glaubt an seine „höhere Weihe“ (3, 404). Erstarrung und Formalismus konnten seiner lebendigen Persönlichkeit nichts anhaben. Sicherlich ist ihm das Erbe seines deutschen Vaters und seiner italienischen Mutter zum Segen geworden. Görres hat die Synthese dieses Erbes von Fülle und Form zur höchsten Fruchtbarkeit gesteigert und verwirklicht. So wie ähnlich Thomas von Aquino diese selbe Spannung in sich zur Einheit brachte. — Man kann glauben, daß in Görres' Herkunft der Grund liegt für sein dialektisches Lebensgesetz, das er in seinem eigenen Dasein erlebte und von dort aus auf den politischen und kulturellen Bereich übertrug.

---

die Gründe des Herzens sind Neigungen, für deren Bezeichnung der Verstand kein Alphabet hat.“ Am Schluß dieses selben Briefes steht die bekannte Stelle „Ich glaube Fortdauer, ich glaube sie, wie ich an die Liebe glaube . . . Siehe da meine Religion.“ S. 78.

[39]) Brief an E. v. Lassaulx. April 1831.

[40]) Brief Görres an Ernst v. Lassaulx vom April 1831.

B. Geschichtsauffassung aus der politischen Lebenserfahrung.

In der Geschichtsphilosophie von 1808 ist die Gegensatzlehre der Angelpunkt des Görres'schen Denkens, aber Görres hat damals noch nicht die echte Dialektik getroffen. Noch hat er die Gegensätze absolut gesetzt und die Extreme aneinandergereiht als Schlag und Gegenschlag; aber echte Dialektik ist mehr, ist beides — nicht als Synthese — sondern als Beziehung zweier autonomer Sinngebilde; beide Gegensatzseiten behalten ihre besondere Struktur, sind aber nur in ihrer gegenseitigen Bezogenheit existent. Diese neue Erkenntnis: daß kein Gegensatz allein zum Segen gereicht, weder Despotie noch Demokratie ist Görres wiederum aus dem Leben gekommen. Napoleons Sturz und Deutschlands Befreiung gaben ihm diese Einsicht. Die Wandlung ist eine tiefgreifende. Sie geht hauptsächlich das Leben des Staates an. Görres hat alles Kosmopolitische restlos abgestreift und ist bewußt ein Deutscher geworden. Er kämpft mit allen Kräften für Nationalität statt Universalität und sagt von seiner früheren Haltung: „Was wir früher in der sogenannten Begeisterung gesprochen und gethan, sind leicht verzeihliche Jugendsünden, bey denen unser Gedächtniß nur mit Geschämigkeit verweilt. Die aber jetzt noch leben wollen in den Ideen dieser Zeit; die starr und eigensinnig sich nicht fügen mögen der Wandelbarkeit der Dinge, die werden billig als tolle Narren an die Kette gelegt." (13, 86).

Von Frankreich hat er sich völlig abgewendet. „Unser Teil ist nicht bei diesem Volke, es ist welsch, unserm Ohre und Herzen unverständlich" [41]). (Rhein. M. 1, 311.) Nun sind Volk und Staat Görres' große Anliegen, er ist kein Liberaler mehr, sondern hat einen neuen Boden gefunden. Der Begriff „Volk" ist wohl der Zentralbegriff im „Rheinischen Merkur". Es ist ein schwer faßlicher, vielseitiger Begriff. Man kann drei Richtungen in der Görres'schen Volksauffassung feststellen:

[41]) Jos. v. Görres: Polit. Schriften, hrsg. von Marie Görres „Rheinischer Merkur" in Bd. 1, 2 und 3. München 1854.

a) Volk als geistige Einheit. Der „Geist“ des Volkes hat eine große Dichtigkeit und ist als eine ethische „Person“ empfunden, das Volk ist gut, sein Instinkt geht sicher auf Recht und Wahrheit.

b) Der Volksgeist hat seine „Stimme“, die als öffentliche Meinung ihr Recht verlangt.

c) Volk ist der eigentliche Träger des Staates und fordert deshalb seinen Anteil an der Regierung und in der Verfassung.

I. Die Staatsphilosophie.

Der „Rheinische Merkur“.

Görres versucht in einer Staatsphilosophie dem Volke sein Recht werden zu lassen. Seit 1814 bemüht er sich darum; die Geschichtsphilosophie tritt mehr und mehr zurück. Der „Rheinische Merkur“ bringt die ersten Zeugnisse der neuen Haltung. Entscheidend sind für diese mittlere Epoche die beiden großen Staatsschriften „Teutschland und die Revolution“ von 1819 und „Europa und die Revolution“ von 1821.

Die Verfassungsfrage ist das Zentralproblem seiner Staatsphilosophie. Im „Rheinischen Merkur“ vom August 1814 gibt Görres den ersten Entwurf „Die künftige teutsche Verfassung“. Deutschlands Aufgabe ist es, „die Vielherrschaft durch die Macht der Verfassung und den Gesamtwillen der Nation zu bemeistern . . .; denn das Beste ist die starke Einheit in der freien Vielheit, und das Gegentheil führt allzuleicht zu Erstarrung, Tod und Despotism.“ (Rh. M. 2, 96.) Das ist das Neue: nicht Despotie oder Demokratie, sondern Einheit und Vielheit, Fürst und Volk machen zusammen den Staat aus. Hier ist zuerst echte Dialektik deutlich. „Wo der Staat nur in Wenigen lebt, da führt ihr Verderben ihn auch leicht zum Untergang, und er sinkt und steigt mit ihnen; wo die Gesamtheit aber ihm ihre Theilnahme zugewendet hat, da lebt er ein unverwüstlich immer sich verjüngend Leben“ (Rh. M. 2, 97). Deutschland braucht eine andere Verfassung wie die Nachbarstaaten, die die monarchische Form ohne Mittelbehörden gewählt haben; denn in Deutschland widerstrebt einmal „die religiöse Entzweiung“ dieser Einheit und dann „der uralte selbständig eigenthümliche Stammesgeist“ (Rh. M. 2, 96). Volk und Regierung sind die beiden Grundsubstanzen der Verfassung, als Vermittler zwischen beiden wirken die drei Stände: Lehrstand, Wehrstand und Nährstand. Die ständische Verfassung wird 1814 zuerst von Görres als Ideal verkündigt. Wie im lebendigen Organismus soll jedes Glied ein Ganzes sein, aber zugleich geöffnet wie

„Glieder des Körpers". Nun nimmt Görres nicht mehr eine Schwankung der Zeit zum Maßstab wie 1808, sondern sucht nach ewigen Normen. „Wer auf lange Dauer gründen will ein bleibend Werk, muß durch den leichten Schutt der Außenfläche dringen, und unten die ewigen Grundvesten aufsuchen, die auf dem uralten Granite der ersten gesellschaftlichen Verfassung ruhen" [42]). (Rh. M. 2, 106). Schon hier bahnt sich der Uebergang zur konservativen Haltung bei Görres an. Regierung und Volk müssen Recht tun, Görres fordert für beide eine sittlich-religiöse Haltung. „Mit der alten Wahrheit und im Guten" (Rh. M. 2, 108) sollen Fürst und Volk es wieder versuchen; „die Anerkennung der höheren Welt" und die Ueberzeugung, „daß nur das Gute in sich wesenhaft und dauernd, alles Böse aber an sich nichtig und vergänglich ist" (2, 109), soll die Zeit wieder zum Bessern wenden.

Noch einmal ist im „Rheinischen Merkur" die Frage der konstitutionellen Monarchie aufgeworfen in dem Gespräch „Der Kaiser und das Reich" (Rh. M. 2, 319 ff.). Mit einer prachtvoll lebendigen Sprache verbindet Görres eine hohe sittliche Kraft; Träger seiner ethisch-politischen Ideen sind die deutschen und österreichischen Staatsmänner. Besonders der Fürst verkörpert ein hohes Ethos. Er fordert nicht nur Recht für das Staatsleben, sondern vor allem die Liebe „die Seele der Staatskunst". „Wo sie redet und bindet ist das Recht, als das Trennende, Scheidende, das die Theile voneinander hält, ein sehr untergeordnetes; und das Bindende und Einigende, die Liebe steht so weit über ihm, daß sie ihr Recht, wenn sie Einiges hätte, als nichtigen Schatten von sich werfen würde." (Rh. M. 2, 367.) Recht und Liebe sollen in der Monarchie herrschen, sie soll „keineswegs eine Tyrannei sein, sondern eine freie Genossenschaft der Völker unter einem Oberhaupt". (Rh. M. 2, 326.) Dieses Oberhaupt soll der Kaiser sein. „Es ist diese Würde die einzige wahre und namenkräftige." (Rh. M. 2, 338.) Die Kaiserwürde soll Oesterreich zukommen, weil es stets alles für sie geopfert; sie soll gleichzeitig eine Brücke sein „über die tief gerissene Kluft zwischen Oesterreich und Preußen: indem jenes den Kaiserszepter mild erhübe, dieses sich stolz darunter demüthigte" (Rh. M. 2, 339).

Der gleiche Ruf nach dem Kaiser dringt auch aus dem Aufsatz „Congreßangelegenheiten" (Rh. M. 2, 413 ff.). Görres hat da-

[42]) Dasselbe meint Görres in „Die Uebergabe der Adresse der Stadt Coblenz", 1818, wenn er sagt: „Bei dem Entstehen aller Staatsverfassung tritt der Gegensatz von Lehr-, Wehr- und Nährstand als ein uranfänglicher hervor und die stärkste Umwälzung . . . muß doch endlich diese Wurzeln als unzerlegbar anerkennen . . ." (13, 5.)

mals eine sehr hohe Meinung von der Kaiserwürde; sie wird von ihm stark idealisiert. „Einen Kaiser sollt Ihr uns wiedergeben, wie wir seit undenklichen Zeiten ihn gehabt, wie er unser Schützer und Führer gewesen ist in aller Fährlichkeit und Noth . . .“ (R. M. 2, 414). Noch in vielen anderen Artikeln des „Rheinischen Merkur“ ruft die Stimme Görres' mahnend und fordernd in ihrer eindringlichen und aufrüttelnden Art nach deutscher Einheit, Verfassung und Kaisertum; denn „in anderer Weise will nichts Dauerhaftes, Bleibendes zustande kommen, und es kann nicht geschehen, daß ein wehrloses, innerlich lose gebundnes und darum uneiniges Volk die Mitte seines Welttheils halte . . .“ (Rh. M. 2, 418)

Im Januar 1816 wird dann der „Rheinische Merkur“, „la cinquième puissance“, wie ihn die Franzosen genannt haben, verboten. Görres muß erkennen, daß sein Ideal von der Würde des Fürsten, der das Volk durch eine gerechte Verfassung an sich bindet, eine Utopie war. Die Gegenwart hat ihn aus allem Idealismus herausgerissen; Oesterreich verzichtet aus machtstaatlichem Egoismus auf die Kaiserwürde und die deutsche Einheit; und Preußen, auf das er dann seine Hoffnung setzte, versagt wegen „geistiger Influenza“ (13, 93). Anstatt positiv am Aufbau des Staates zu arbeiten, inszeniert man von Berlin aus die Demagogenverfolgung; man veranstaltet mit aller „Metaphysik einer hohen transcendentalen Polizey“ eine „Treibjagd auf Verschwörer“, vor der auch Görres selbst nach Straßburg flüchten muß. Der Staat will wieder absolutistisch werden und versucht den § 13 der Bundesakte, der den deutschen Staaten eine „landständische“ Verfassung zubilligt [43]), zu umgehen. Um diesen § 13 kreisen die damaligen Verfassungskämpfe. Aber das Volk wird nicht gehört. Die Carlsbader Beschlüsse von 1819 garantieren die unbeschränkte Herrschaft des Obrigkeitsstaates und stellen die Nation unter ein „geistiges Interdikt“. Die Staatsweisheit ist auf dem „Kulminationspunkt der Verrücktheit“ angelangt (Briefe 2, 295 an Ad. Müller 2. 10. 1819). Görres wächst an diesen Schwierigkeiten. Er wird immer stärker von Aeußerem, Relativem enttäuscht und auf Bleibendes, Ewiges verwiesen. „Es soll keiner zagen, der im Rechte steht und keiner, der in der Macht, dem Herrn trotzen; denn keiner ist stärker als er. Der Wahrheit aber, wo sie herkomme, soll Niemand sich verschließen.“ (13, 151.) Recht und Wahrheit weiß Görres auf seiner Seite. Dieses ethische Pathos geht durch die beiden Staatsschriften von 1819 und 1821. Wiederum weiß er sich als Prophet, an den das Gebot erging „zu stehen auf der Warte der

[43]) Der § 13 lautet: „In allen Bundesstaaten wird eine landständische Verfassung stattfinden.“

Zeit, zu wachen und zu merken auf die Zeichen, zu rufen und zu warnen ohne Unterlaß“ (13, 40). Dieses Bewußtsein einer religiösen Sendung kommt ihm nicht von außen und nicht aus der Einsicht seines Kopfes, sondern aus seinem Herzen, dem lebendigen Mittelpunkt seiner Existenz. Seine Sprache ist der inneren Haltung gemäß: lebendig, plastisch und kühn.

Zu seinem persönlichen unbeugsamen Rechtsgefühl kommt die Ueberzeugung von dem Fortschritt der Geschichte, den kein menschlicher Wille aufhalten kann. „Das ist der Naturgang der Dinge, der Vorschritt der Geschichte, den keine menschliche ohnmächtige Willkühr irren, und kein Congreß aufhalten wird. Die Nation dringt auf die Einheit, und dies Dringen ist wie Baumes Wachsen und Windes Wehen, kein Bemühen mag es in seinem Fortgang hemmen“ (13, 97).

Die Staatslehre in „Teutschland und die Revolution“

Die Staatslehre von „Teutschland und die Revolution“ geht konkret aus von dem bestehenden Gegensatz der Konservativen und Liberalen. Die Schrift will „Spiegel der Zeit“ sein (13, 42). Die zwei Parteien des „antediluvianischen Alten“ und des „Napoleonischen Neuen“ stehen sich schroff gegenüber; jene wollen das neue Deutschland in der Eigentümlichkeit des Alten, seiner Sitte, Sinnesart und Form wiedererwecken, diese fühlen sich durch Reformation und Revolution unwiderruflich vom Alten getrennt. „Jede Gegenwart muß sich auf sich selber setzen“ (13, 81). Beide Parteien sind eins in der Idee des Vaterlandes. Görres zeigt kritisch die Grenzen beider Parteien auf, er steht auf keiner Seite, weil er weiß, daß „alles Maßlose zum eigenen Selbstmord drängt“ (13, 40). Die Konservativen sind Vertreter des monarchischen Prinzips, sie wollen unbeschränkte Herrschaft des Obrigkeitsstaates. Die Liberalen fordern Demokratie und Mitwirkung des Volkes bei der Staatsverwaltung. Görres steht zwischen beiden Parteien, das Historisch-Liberale ist sein Ideal; denn „das historische Prinzip ist eine Allgemeinheit, die in ihrem weiten Begriffe das Verschiedenste befaßt“ (13, 82); „alles Allgemeine . . . ist historisch“ (13. 107). Das Historische mit dem Liberalen zusammen ist eine gesunde Einheit. Entsprechend kann in der Verfassung die gegenwärtige Spannung allein „durch eine Verknüpfung des demokratischen und monarchischen Prinzips“ beruhigt werden (13. 115). Für Görres ist jetzt die Zeit des Mittelalters Vorbild, wo eine „rege, lebendige Vielheit unter der Einheit eines Kaisers vereinigt war“ (14, 43). Als Vermittler zwischen Fürst und Volk sind

die Stände gedacht, sie dienen Thron und Gesellschaft zugleich und bilden so die Brücke zwischen beiden. Das Christentum hat die Stände durch das Band der Liebe verbunden, so sind es nicht verschiedene „feindliche Seelen", „vielmehr nur verschiedene Facultäten derselben Seele, die nur in verschiedenen Gliedern in verschiedener Weise sich zu äußern getrieben ist." Weil jeder Stand an dem Idealen und dem Realen Teil hat, muß jeder auch in der Kammer doppelt vertreten sein:

Der 1. Stand als Priesterstand und Lehrstand;
der 2. Stand als Geburtsadel und Verdienstadel;
der 3. Stand als ländlicher Besitz und städtischer Besitz,

also jeweils ein konservatives und ein liberales Glied. „In dieser zweygliedrigen Dreyheit der Stände werden alsdann die beiden Elemente des Staates aufs vollkommenste sich durchdringen; die Autorität . . . als Ausdruck der Majestät einerseits sich an die Autorität der Kirche knüpfend, wird abwärts durch den Hof, den Geburtsadel, die Beamtenwelt und das Gefolge, Ausflüsse der Legitimität, niedersteigen; die Freyheit aber wesentlich Ausfluß des Volkes . . ." (13, 129). Der dritte Stand gilt als Lebensbasis des Volkes, in Landwehr und Beamten der Demokratie äußert sich die Willenskraft und in der öffentlichen Meinung erhebt sich die Freiheit zur geistigen Höhe. In einer solchen Kammer würde „eine gewisse Heilkraft in das Ganze kommen, vermöge welcher die entzweyten Gegensätze ihre Beruhigung finden . . ." (13, 131), besser als im Zweikammersystem.

Die Zentralidee der Görres'schen Staatslehre von 1819 ist wiederum die Dialektik, jenes „Weltgesetz", „demzufolge jedes Aeußerste seinen Gegensatz nothwendig und unausbleiblich hervorrufen muß" (13, 39). Auch hier geht es wieder um echte Dialektik, wo sich nicht Extreme ablösen, sondern wo die Geschichte „als eine geharnischte Macht" den Gegensätzen entgegentritt und „sie auf die Mitte zurückwirft." Diese Mitte ist für Görres die Ständeordnung geworden, die eine konkrete Bindung der auseinanderstrebenden Kräfte von Fürst und Volk ermöglicht.

Görres denkt sein Leben lang gern in naturwissenschaftlichen Kategorien, die er oft willkürlich auf Geschichte und Staat überträgt. So erscheint ihm der ganze Kosmos als ein großer Organismus, in dem die Völker „wie Glieder sich berühren", „das Individuelle bis zum Grunde durchgeführt, nothwendig mit der Gattung zusammenfällt" (13, 269). Die Geschichte ist ihm ja „Chronik des Allgemeinen". Der ganze Organismus wird geformt und gehalten durch die Ideenwelt. Einzelne Ideen werden in die

Glieder des Ganzen gesandt, sie sind es, „die die Staaten als ihre eigentliche Begeistigung zusammenhalten . . .", sie sind „die inwohnende plastische und erhaltende Kraft" (13, 98/99), die das Leben des Staates tragen und fördern, aber auch zerstören können. Das Wesen des Organismus ist ständige Entwicklung, so sind auch die geschichtlichen Organismen diesem Gesetz unterworfen. Die Geschichte entwickelt sich in Stufenjahren, die Idee bleibt sich gleich, aber der Organismus des Staates kann zerfallen. Dann wird die Idee frei und baut sich ein neues Haus. Es ist hier wie im „Wachstum der Historie" ein Zweifaches, das Geschichte wirkt: die Materie, die wie die Natur dem Gesetz der ewigen Wiederkehr unterworfen ist und die Ideen; „sie führen von innen heraus ruhig durch allmähliche Metamorphose die Umgestaltung und Verjüngung; abstreifend nur, was unnütz geworden und erstorben, und siedeln sich dann friedlich im neuen Baue an" (13, 99). Der Staat ist als Teilorganismus aufgefaßt, er ist anthropologisch gesehen. Die drei Stände bauen den Staatskörper auf als Haupt (Lehrstand), Arme (Wehrstand) und Rumpf (Nährstand). Die Idee ist die innere Begeistigung, die Seele des Staates [44]).

In diesem Staatsorganismus stehen sich nun die beiden Grundsubstanzen, das Reale und das Ideale polarisch gegenüber. Ihre Entsprechungen sind im Konkreten Staat und Kirche, die sich verhalten wie Leib und Seele. Görres anerkennt schon jetzt den Primat der Kirche vor dem Staat, weil die Notwendigkeit nicht über die Freiheit gesetzt und das Geistige nicht der Dienstbarkeit des Irdischen überliefert werden kann. Andererseits ist die Kirche „nicht das ausschließlich Herrschende, der Staat vielmehr in seinem engeren Gebiete, durch vielfältige irdische Verhältnisse bestimmt, besitzt seine eigene selbständige Autonomie, die die Kirche zwar heiligen, aber nicht in Anspruch nehmen kann" (13, 108). In den drei Ständen treffen sich die reale und ideale Seite des Seins, sie haben daher die größte Bedeutung im Staatsleben. Wenn die „Beseelung" fehlt, so ist der Staat ein „Automat", „nichts als ein lebloser Leichnam" (13, 132). Das höchste Prinzip der Beseelung ist die Religion, „die ihre Weihe vom Ueberirdischen ableitend, das Irdische damit durchdringend zu heiligen sucht, und den Staat zu einem Sacramente macht" (13, 132). Zwar hat gegenwärtig die Religion aufgehört „ein großes architectonisches Prinzip" zu sein. Aber Görres glaubt an die Kraft der Idee und ihres Prinzips, der Religion, „daß Re-

[44]) In der anthropo-organischen Auffassung des Ständestaates, sowie in der Ideenlehre sind platonische Elemente wirksam.

ligion nicht das Mährchen ist, das die Amme Goldmund den kindisch horchenden Völkern vorerzählt; sondern das Band, das die Geister eint, das Wort des bildenden Weltgeistes in der Menschensprache ausgesprochen" (13, 136).

Die Staatsphilosophie in „Europa und die Revolution".

In der Staatslehre von „Teutschland und die Revolution" hat Görres eine „Deklaration des gesunden Menschenverstandes" (Briefe 2, 592) geben wollen, demnach ist die ganze Darstellung sachlich, nüchtern und klar. Anders die Schrift von 1921. Görres selbst spricht von einer „philosophischen Dornhecke" (Briefe 2, 641), die er um das Werk gezogen. Eine Fülle von Bildern und immer neue Schemata erschweren den Zugang zu dieser Staatslehre.

Die dialektische Bewegungslehre des Staates.

Während Görres 1819 die Staatslehre auf sechs Gegensätze (konservativ-liberal in den drei Ständen) zurückgeführt hatte, geht er nun eine Schicht tiefer ins Anthropologische und findet in den drei gegensätzlichen menschlichen Grundtrieben die letzte Instanz aller Gegensätzlichkeit und Bewegung. Es deutet jeder Grundtrieb durch seine Allgemeinheit auf ein Bleibendes und Festes, um dessen Mitte das Wandelbare seine Bahnen und Wellenlinien schließt. Sie sind das Stehende in der sittlichen Natur, nach der die „Orientierung" möglich ist. Diese drei Gegensätze, die durch alle Bewegungen des personalen und kollektiven Lebens gehen, sind in den höchsten Gegensatz, den von Glauben und Wissen, aufgenommen. Es sind:

1. Stoff und Kraft	im Räumlichen
2. Vergangenheit und Zukunft	im Zeitlichen
3. Autorität und Eigenwille	im Geistigen

Jeder der drei Gegensätze ist bindend und spannend, positiv und negativ, so daß es wieder auf eine Sechszahl von Gegensätzen herauskommt. So verhalten sich

Bindende Kräfte:		Spannende Kräfte:
1. Stoff: Besitztrieb: Vaterland	=	Kraft: Erwerbstrieb: Welt im Räumlichen.
2. Vergangenheit: Beharrungstrieb: Nationalität	=	Zukunft: Neuerungstrieb: Metamorphose im Zeitlichen.
3. Autorität: Unterordnungstrieb: Staat	=	Eigenwille: Lebenstrieb: Freiheit im Geistigen.

In ruhigen Zeiten spielen die drei Gegensätze ohne große Reibung miteinander und bilden die natürliche Bewegung des sozialen Lebens, in stürmischen Zeiten dagegen werden sie zu Widersprüchen und treten als Parteien gegeneinander auf. So entstehen sechs solcher Parteien, die den ganzen Umkreis möglicher Meinungsverschiedenheiten umschreiben, „sechs Hauptwinde der Meinung", drei wärmend und belebend in Mäßigung oder drei sengend und erstarrend im Uebermaß. So wird das Schema erweitert, es verhalten sich:

1. Besitztrieb: Naturalisten: Aristokraten = Erwerbstrieb: Mechaniker: Levellers.
2. Beharungstrieb: Historiker: Theokraten = Neuerungstrieb: Revolutionäre: Progressisten.
3. Unterordnungstrieb: Servilen: Monarchisten = Lebenstrieb: Liberalen: Demokraten.

Diese Grundkräfte des Staatslebens lassen sich auch auf drei Postulate und drei Axiome zurckführen, die in der Gesellschaft gelten, jene drei sind passiv und diese sind aktiv:

Postulate (statisch)	Axiome (fließend)
1. Ungleichheit	1. Gleichgewicht
2. Ueberlieferung	2. Fortschritt
3. Autorität	3. Freiheit.

In aller Lebensbewegung geht es um diese drei Gegensätze des Räumlichen, Zeitlichen und Geistigen, die allein in der Natur der Dinge möglich sind, die zur Einheit kommen, weil sie in der menschlichen Natur gegründet sind. Die drei Bänder sind „Aeußerungen einer und derselben geistigen Schwerkraft" (13, 164), die das ganze Geisterreich in sich verbindet.

Das 1. bindet die Familie in Liebe an Vaterland und Heimat,
„ 2. „ „ lebenden Geschlechter in Pietät an die Vergangenen,
„ 3. „ alle untereinander in Treue an den Staat.

Auch die spannenden Kräfte sind nur „die Farben desselben dreyfach gebrochenen Strahles geistiger Freiheit" (13, 164).

Die 1. unterhält mit Emsigkeit den steten Güterwechsel in Industrie und Verkehr,

die 2. führt alle volksmäßige Entwicklung selbstätig durch die Geschichte,

die 3. ist die persönliche Freiheit, auf der die Ehre des Ganzen und des Einzelnen beruht.

Die Bewegung des sozialen Lebens ist ein geschlossener Kreislauf, dessen Träger der Mensch ist. Die ganze Staatslehre von 1821 wurzelt in der Anthropologie, ähnlich wie sie auch 1808 auf das Automatische und Willkürliche im Menschen zurückgeführt wurde. Das Neue ist jetzt, daß die gegensätzlichen, menschlichen Grundtriebe nun nicht mehr auf sich selbst gestellt werden, sondern in einen wirklich letzten Gegensatz, den von Glauben und Wissen, einmünden. Daraus folgt ein Fortschritt gegenüber der Staatslehre von 1819, daß nämlich der Gegensatz Kirche — Staat, entsprechend dem von Glauben und Wissen als letzter Gegensatz über alle relativen und zeitgebundenen hinausgehoben ist und nicht mehr als Glied in das System der konstitutionellen Monarchie eingebaut wird.

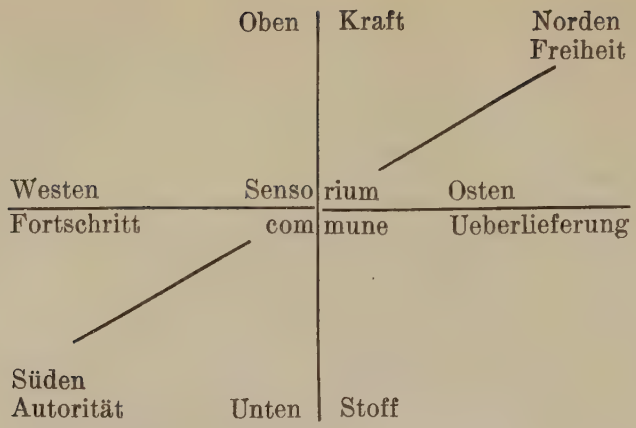
Die Görres'sche Gesellschafts- und Staatslehre erinnert stark an die platonische. Auch bei Platon handelt es sich um eine dynamische Staatslehre, die von der berufsständischen und anthropologischen Ordnung her gesehen ist. Das Schema ist folgendes:

Lehrstand Gold	λογιστικόν	φιλοσωφία	**Weisheit I**
Wehrstand Silber	θύμοειδες	φιλόδημον	**Tapferkeit II**
Nährstand Eisen	ἐπιδυμήτικον	φιλοχρήματον	**Disziplin III**

(Die rechte Ordnung zwischen I, II, III führt zur sozialen Gerechtigkeit.)

Staat ist für Platon das, worin jeder das Seinige tut. Jeder Stand hat nach seiner besonderen Anlage seine besondere Tugend und nach Art seiner Anlage seine besondere Kompetenz. Dem Lehrstand ist das Geistige eigen und daher als Tugend die Weisheit, dem Wehrstand Willen und daraus Tapferkeit, dem Nährstand Trieb und daraus Mäßigung. Die rechte Ordnung zwischen diesen dreien führt zur sozialen Gerechtigkeit, von der erst die subjektive Gerechtigkeit abgeleitet ist. Görres hat schon 1819 Wesentliches aus der platonischen Staatslehre übernommen. Damals ist ihm in der Ständeordnung auch der Lehrstand der Logos, das ordnende Prinzip, der Wehrstand der Thymos, das „Ehrenveste", der Nährstand die Epithymia, die Ehrlichkeit. Die drei verhalten sich wie Haupt, Glieder und Leib und bilden zusammen — geformt durch die Idee — den Organismus des Staates.

Görres versucht in „Europa und die Revolution" immer wieder von einer neuen Sicht aus die Kräfte, die im Staate und in aller Geschichte wirken, in ein klares und geschlossenes System zu bringen. Schließlich nimmt er sogar Mathematik und Astronomie zu Hilfe und überträgt die gefundenen Gegensätze auf die Kugelgestalt der Erde.



Görres begründet diese eigenwillige Konstruktion damit: „Die lichten Kräfte suchen stets Luft und Höhe, aller Stoff aber ist träge“ (13, 165). So erklärt sich ihm die natürliche Grundlinie, die von oben nach unten führt. Die zweite Achse, die im Historischen liegt, zieht sich vom Anfang zum Niedergang. „Denn in den Orient setzt alle Ueberlieferung den Anfang der Geschichte“ (13, 165). Von Osten ist sie nach Westen fortgeschritten, die dritte Achse geht von Süden nach Norden. Der Süden gilt als Gebiet der Autorität, wo oft Despotismus herrscht, der Norden dagegen als die Heimat der Freiheit, die die germanischen Stämme mit Gut und Blut verteidigt haben.

Im „Wachstum der Historie“ steht Görres im „psychophysischen Parallelismus“ und fragt aus dieser Position heraus noch nicht nach dem Zentrum der sozialen Bewegung. Aber die Frage nach der Mitte beschäftigt ihn schon seit Jahren, so lange wie er sich um den Ausgleich der Gegensätze bemüht. 1819 hatte er die Mitte ganz konkret angegeben, zwei Jahre später ist er viel stärker von philosophischer Spekulation erfaßt, so stark, daß man ihn zuweilen an sein eigenes Wort erinnern möchte: „Nimmer scheide sich Empirie und Spekulation“ (2, 1. Hälfte S. 64). Görres verlegt den Mittelpunkt alles irdischen Geschehens in den Schnittpunkt seines Koordinatensystems, wo „in stets zunehmender Allgemeinheit, endlich in der Mitte selbst, dem Sensorium commune, die geforderte höhere Einheit aller Richtungen und Gegensätze

gegeben ist.[45]) (13, 164). Diese Mitte, „die zugleich ihr höchster Gipfel ist, wo die Häupter aller Elemente der Gesellschaft kreutzend sich verschlingen“ (13, 166), gilt nur für alles Irdische. Neben dem geozentrischen Standpunkt anerkennt Görres einen höheren Mittelpunkt, „der seinem Wesen nach überirdisch ist“ (13, 166). Görres nennt diesen Punkt die Sonne, aber es ist ihm nicht mehr ganz ernst mit dem heliozentrischen Standpunkt, er sieht klar den echten und letzten Gegensatz zwischen dem „Ewigen und dem Zeitlichen“, zwischen der Welt des „beharrenden Seyns“ und des „flüchtigen Daseyns“, zwischen der „Substanz aller Substanzen in ursprünglicher Wesenheit“ (13, 166) und dem „Sonnenstäubchen, abgeschlagen von jener ewigen Substanz“. Die Erde ist vor dem Ursprünglichen nur ein „dimensionsloser Punkt“, aber die „ewige Liebe“ hat auch um sie eines jener Bänder geschlungen, die sie mit dem Herzen verbinden. Dieses Band knüpft alle Erscheinung an ihren Wesensgrund und strebt zu ihm zurück. Die dreifach geschiedenen Doppelkräfte, die in die Bildung des Staates eingegangen, steigern sich eine Stufe höher, und so erbaut sich über dem Staat die Kirche.

[45]) Eine ähnliche Ansicht vertritt Görres schon in „Glauben und Wissen“ (3, 66). „Der Staat bildet sich aus dem Konflikte physisch und kosmisch geschiedener Kräfte; ein erster schlagender Punkt geht in der Mitte aller Gegensätze hervor, und das Gesetz wirkt bildend fort und kleidet sich in die lebendige Materie ein . . . und in dem gemeinschaftlichen Sensorium thront der sichtbare Repräsentant der herrschenden Idee“.

Uebersicht über die Gegensatzbewegung in Staat und Kirche.

Gegensatzbewegung im **Staate:**

Bindende Kräfte:		Spannende Kräfte:
1. Stoff: Besitztrieb: Vaterland	=	Kraft: Erwerbstrieb: Welt
2. Vergangenheit: Beharrungstrieb: Nationalität	=	Zukunft: Neuerungstrieb: Metamorphose
3. Autorität: Unterordnungstrieb: Staat	=	Eigenwille: Lebenstrieb: Freiheit

1. im Räumlichen,
2. im Zeitlichen,
3. im Geistigen.

Entstehung der Parteien aus den menschlichen Grundtrieben:

1. Besitztrieb: Naturalisten: Aristokraten	=	Erwerbstrieb: Mechaniker: Levellers
2. Beharrungstrieb: Historiker: Theokraten	=	Neuerungstrieb: Revolutionäre: Progressisten
3. Unterordnungstr.: Servilen: Monarchisten	=	Lebenstrieb: Liberalen: Demokraten

Gegensatzbewegung in der **Kirche:**

Bindende Kräfte:		Spannende Kräfte:
1. Besitztrieb: Hoffnung	=	Erwerbstrieb: Weihe
2. Beharrungstrieb: Glaube	=	Neuerungstrieb: Heiligung
3 Unterordnungstrieb: Liebe	=	Lebenstrieb: Befreiung

Mit der Reformation verschiebt sich dieses Verhältnis. Es verhalten sich nun:

Im Katholizismus:	**Im Protestantismus:**
Hoffnung: Verheißung: Sichtbarkeit;	Hoffnung: Zuversicht, Staat
Glaube: Lehre: Ueberlieferung;	Glaube: Wissen: Bibel
Liebe: höchster Gegenstand: Hierarchie;	Liebe: freie Selbstbestimmung: Staat

Die dialektische Bewegungslehre der Kirche.

Görres entwirft nun analog zu der Bewegungsgesetzlichkeit des Staates die der Kirche. Sie wurzelt ebenso wie die Staatslehre in den drei gegensätzlichen menschlichen Grundtrieben.

Es entsteht folgendes Schema:

Bindende Kräfte:		Spannende Kräfte:
Besitztrieb: Hoffnung	=	Erwerbstrieb: Weihe
Beharrungstrieb: Glauben	=	Neuerungstrieb: Heiligung
Unterordnungstrieb: Liebe	=	Lebenstrieb: Befreiung

Alle diese Kräfte werden im Dienst des Ewigen geläutert und aus allen Banden der Notwendigkeit erlöst. Der Erdgeist muß sich dem Himmelsgeiste beugen, bis er sich im Laufe der Jahrhunderte wieder kräftigt und verjüngt und die Reformation herbeiführt. „Die sichtbare Kirche in ihrer Umhülle aus Irdischem gebaut, ist von der Wandelbarkeit des Irdischen nicht frey geblieben“ (13, 169). Es entsteht die Glaubensspaltung. In Katholizismus und Protestantismus verhalten sich nun die menschlichen Grundkräfte verschieden.

Im Katholizismus entsprechen sich:

Hoffnung	:	Verheißung	:	Sichtbarkeit
Glaube	:	Lehre	:	Ueberlieferung
Liebe	:	höchster Gegenstand	:	Hierarchie

Im Protestantismus dagegen:

Hoffnung	:	Zuversicht	:	Staat
Glaube	:	Wissen	:	Bibel
Liebe	:	freye Selbstbestimmung	:	Staat

Die Reformation hat die drei Bänder, die das alte Kirchengebäude zusammenhielten, durchgerissen und das eine an die Bibel, die beiden anderen an den Staat geknüpft und den Staat dadurch zum Herrscher gemacht statt der Kirche. So hat sich der Protestantismus im Bunde mit dem Erdgeist auf den geozentrischen Standpunkt gestellt, während der Katholizismus und das Priestertum aller Zeiten vom heliozentrischen Standpunkt aus die Welt betrachten. Katholizismus und Protestantismus bedeuten für Görres gleichwertige Religionsgemeinschaften, die sich verhalten wie Glauben und Wissen und als bindende und spannende Kräfte die notwendige fruchtbare Spannungseinheit im religiösen Leben gewährleisten, so wie analog im Staatsleben die politischen

Parteien. Weder Katholizismus noch Protestantismus sind letzte Instanzen, über beiden gibt es eine dritte Stelle, „auf jenem höchsten geistigen Gipfel aller Anschauung, wo die Erde mit allen ihren Achsen und Gegensätzen in einem dimensionslosen Punkt verschwindet“ (13, 170). Aber dieser Punkt „schließt die Würdigung irdischer Verhältnisse aus“ (13, 170) und hat deshalb für Görres, dem es gerade um die irdischen Verhältnisse, die von Staat und Kirche geht, keine Bedeutung.

Mit der dynamischen Kirchenlehre ist das große staatsphilosophische System abgeschlossen. Alle Einzelfragen haben in diesem großartigen Gefüge ihren Platz.

Die Entstehung des Staates.

So gibt es über die Entstehung des Staates notwendig zwei Theorien, entsprechend den gegensätzlichen Grundtrieben Besitz- und Erwerbstrieb, denen als Parteien die der Aristokraten und Levellers entsprechen.

Die Aristokratie gründet das Volk auf das Vaterland, ihr entsteht der erste Staatsverein aus dem Naturzustand und geht völlig aus von „jenem patriarchalischen Verhältniss, wo der eingewanderte Stammesvater Besitz vom Land genommen“ (13, 154). Der ganze Staat scheint ausschließlich auf den Ackerbau gegründet und „alle Autorität entspringt daher aus dem Besitz“ (13, 154). Demgegenüber behaupten die Levellers, daß die lebendige Kraft stets höher gestanden habe, als der tote Stoff, und deshalb habe jeder von der Erde, die Gemeinbesitz sei, mit seiner Hände Arbeit einen Teil bemeistert, „und da nun Kräfte und Bedürfnisse ohngefähr gleich unter alle Menschen vertheilt erscheinen, so haben auch alle vom Ursprung her Anspruch auf ohngefähr gleiche Loose bey der Vertheilung“. Diese jeweils „kecke einseitige Betrachtung der Dinge“ (13, 160) ist in dem Gegensatz der menschlichen Grundtriebe begründet, aber kein Extrem ist die Wahrheit, sie liegt zwischen den Gegensätzen. Auch Görres' Standpunkt liegt in der Mitte. „Wäre aller Boden in einer Hand vereint, diese würde ihren Besitz gegen die nagenden, auflösenden Kräfte in der Gesellschaft nimmer auf die Länge schützen können; wären alle Güter heute gleich vertheilt, ihre bindenden, sammelnden, anhäufenden Tendenzen würden morgen schon ihr Werk beginnen und die Ungleichheit wäre schnell wieder hergestellt“ (13, 161). Görres vertritt weder ganz den patriarchalischen, noch den naturrechtlichen Standpunkt. Die Grundkräfte des Besitzes und Erwerbs spielen gegeneinander, beide gehören in echter Dialektik zusammen und schaffen als Spannung die gesunde Lebenseinheit.

Die Entstehung der Verfassung.

Dieselbe Regel gilt für die Entstehung der Verfassung. Entsprechend dem Unterordnungs- und Lebenstrieb stehen sich als Parteien die Servilen und Liberalen in ihrer Meinung von der ersten Verfassung gegenüber.

Die Haltung der Servilen, denen nur die Pflicht gilt, erfordert eine autoritäre Verfassung, die in der Regel die Monarchie ist. Alle Freiheit ist ausgeschlossen, die Menge unterwirft sich blind und überläßt alle Macht der Führung.

Die Liberalen dagegen glauben an einen Urvertrag, wodurch die erste Verfassung geworden ist. „Durch gemeinsame Uebereinkunft aller Staatsgenossen in einem Sozialpakte“ (13, 159) wird ein dauerndes rechtliches Verhältnis gegründet. Alle bleiben vertragsgemäß einander gleich, es gibt kein Vorrecht. Das Volk selbst ist einziger Gebieter und „aus der Summe aller Willenskräfte erwächst jener Gesamtwille, der als Souverainität dem Volke inhärirt“ (13, 160). Die Regierung kann der Form nach monarchisch, aristokratisch oder demokratisch sein, sie erlischt stets, wenn das Volk das Mandat zurückzieht.

Die Auffassung der Servilen wie Liberalen ist einseitig. Sie sind jedoch als Parteien mit ihrer gegenseitigen Opposition nötig, um das Leben im Staate zu erhalten. Als Extreme lehnt Görres beide Standpunkte ab. Eine absolute Gewalt würde sich selbst aufreiben, weil die Unterworfenen als Willenlose keine echte Herrschaft, die die Freiheit des Individuums verlangt, ermöglicht. Der Sozialkontrakt braucht dagegen eine äußere Sanktion, „eine positiv wirksame Autorität“, um sich selbst mit Recht eine Verfassung zu geben. Das wirkliche Staatsleben besteht im Antagonismus beider Verfassungsformen, wodurch „das Beharrliche stets wandelbar, das Wandelbare aber beharrlich“ wird und so „im Lauf der Zeiten in den verschiedenen regelmäßig sich folgenden Verfassungsformen bald das Eine, dann das Andere überwiegt“ (13, 163). Dieses Schwanken zwischen beiden Gegensätzen macht gerade den Staat und eine Verfassung notwendig. „Der Staat ist eingerichtet, damit die wilden thierischen Triebe in der Gesellschaft gebändigt, die schlafenden, trägen Kräfte geweckt und angetrieben werden, durch das Höhere, Bessere in der menschlichen Natur, indem durch den Organism der Verfassung dem Geistigen eine künstliche Uebermacht über die physisch stärkere rohe Masse gegeben ist“ (13, 195).

Die Staatslehre von 1821 ist in Görres' Entwicklung bereits eine reife und hohe Stufe. 1808 war das Leben von Staat und Geschichte noch ein Oszillieren zwischen Despotismus und Demo-

kratie. Seitdem sucht Görres immer stärker nach etwas Bleibendem, in dem Geschichte gründet. Er schwankt jedoch noch in dem, was er für bleibend hält. Im „Rheinischen Merkur" ist es die Ständeordnung, die als Mitte und Brücke zwischen Einheit und Vielheit angesehen wird. 1819 sind es ebenfalls die Stände, die zugleich an Fürst und Volk gebunden sind. In dieser Mitte treffen sich auch die Gegensätze konservativ und liberal. Görres hat sich damals von dem Liberalismus abgewandt, jedenfalls von d e n Liberalen, „die Liberalität treiben, wie eine feine Lebensart, womit man fortkommt bey Groß und Klein, und Gott dienen wie dem Belial" (13, 84). Man hält Görres wohl für liberal und hat ihn deshalb aus dem Lande gejagt, aber Görres spricht spottend von der „Bewunderung über einen Liberalismus, der sich wie der meinige mit dem Adel und dem Papste verträgt" (Briefe 2, 602 an Perthes). Görres' Standpunkt ist das Recht, ein ethisches Prinzip, von daher weist er den Gegensätzen die rechte Mitte an. In „Europa und die Revolution" von 1821 ist die Ständelehre in den Hintergrund gerückt. Görres geht nun auf einen Gegensatz zurück, der ihm allgemeiner und deshalb gültiger scheint: die bindenden und spannenden Kräfte im Menschen, aus denen alle Bewegung in Staat und Kirche abgeleitet ist.

Die Beziehung von Kirche und Staat entspricht der von Glauben und Wissen, beides sind notwendige, höhere Kräfte, die aber noch keine letzte Wertung erfahren. Deshalb ist das Verhältnis von Kirche und Staat noch nicht ein so wesentliches Problem der Staatsphilosophie, wie es dies in der späteren Phase sein wird.

Dadurch, daß Görres die Staatsphilosophie zurückführt auf den menschlichen Gegensatz von Glauben und Wissen, ist er aus dem politischen Bereich, um dessentwillen er beide Staatsschriften schrieb, wiederum vorgedrungen in den geistigen. So kommt es, daß seine Staatsphilosophie sehr eng mit seiner Geschichtsphilosophie zusammenhängt, die er ziemlich planlos in das große System einstreut.

II. Die Geschichtsphilosophie.

D i e G e g e n s a t z l e h r e.

Auch die jetzige Geschichtsphilosophie ist wie die Staatsphilosophie von der Gegensatzlehre bestimmt. Die gegensätzlichen menschlichen Grundtriebe sind das dynamische Prinzip in Staat und Geschichte, und die beiden letzten großen Gegensätze Glauben und Wissen bilden die Ursache alles Zwistes in der Welt. Sie sind die Wurzeln der großen Spaltungen im Geistigen: von

Katholizismus und Protestantismus, von Dogmatismus und Skeptizismus, von Supranaturalismus und Rationalismus, so wie dieser Zwiespalt auch als Ferment im Politischen wirkt. „Das ist der doppelte Januskopf [46]), unter dessen zwiefacher Signatur alle Dinge dieser Welt ausgehen, und in ihrer irdischen Befangenheit sich nie des eingeborenen Zwiespalts entschlagen mögen“ (13, 185). Der Glaube ist das eine Haupt, das gegen höhere Welten gerichtet ist und „die Apocalypse des Alls und der Geschichte singt“ (13, 185). Das andere Haupt ist das Wissen, „die Augen trotzig in eigenem Lebensfeuer sprühend ... das große Epos der Geschichte“ singend. Beide Kräfte sind klar in ihrer verschiedenen Wesenheit und Kompetenz gesehen, im Kampfe zwischen beiden verläuft „die große Weltbahn der Geschichte“. Die bindenden und spannenden Kräfte sind „die dienstbaren Geister, deren sie zu ihrem Werke bedarf“ (13, 193). Es sind irdische und überirdische Kräfte, vier Rosse aus dem Feuer geboren und vier andere „neptunischen Ursprungs“, ... die in stetem Wechsel den Umschwung alles Irdischen um seine Achse in periodischer Wiederkehr begründen. Es gibt seltene, glückliche Zeiten, wo die Geschichte in einem schönen gerundeten Ebenmaß, in wohlgestimmter Harmonie blüht; dann treten die Gegensätze unsichtbar in den Organismus zurück. Wird aber „die harmonische Stimmung durch Mißlaute zerrissen“ (13, 192), so sind sie es, die „als Heilkräfte der Natur das gestörte Gleichgewicht wieder herzustellen sich bemühen“. Die irdischen und die höheren Gegensätze werden so „immerfort durch die Geschichte in stetem Streite sich begegnen, damit sie sich wechselseitig vor jeder Aberration bewahren“ (13, 192).

Die geistige Einheit und die Struktur der Geschichte.

Die Geschichte selbst aber ist nur der Kampfplatz dieser beiden Prinzipien, des irdischen und des solarischen; sie selbst geht „in Mitte der Windsbraut ruhig ihren großen Gang; denn sie faßt eben die Wurzeln und Häupter aller der Richtungen, deren äußerste Verbreitungen nur in diesen unruhigen Bewegungen sich abmüden, in einem Zauberring zusammen, und lenkt von da aus den Lauf der Begebenheiten also, daß die entgegengesetzten Kräfte ihr wie Sporn und Zügel dienen, um den Wagen durch die Rennbahn hinzutreiben“ (13, 160). Hier wird klar, daß die Geschichte selbst mehr ist als die Abfolge extremer Prinzipien. Geist

[46]) Das Bild vom Januskopf findet sich schon früher bei Görres, z. B. 1810 in „Fall Teutschlands u. d. Beding. seiner Wiedergeburt“ Polit. Schr. Bd. 1, S. 136 ff.

und Natur wirken als Kräfte in dem großen Prozeß, sie sind nicht mehr absolut verstanden wie im „Wachstum der Historie"; damit ist der objektive Idealismus, der Standpunkt Hegels, endgültig aufgegeben. Geschichte ist Ruhe in aller Bewegung. Sie faßt alle Gegensätze in einem „Zauberring" zusammen und lenkt und ordnet das Geschehen. Görres gibt über den letzten Grund der Geschichte noch keine klaren Bestimmungen. Er spricht von einer „höheren idealen Einheit", in der alle Gegensätze in ihrer ganzen Fülle „auf eine dem Begriffe unerklärbare Weise vereinigt sind" (13, 163). Sie ist „die wahrhafte und einzig mögliche, durchgreifende Vermittlung jener großen Gegensätze" (13, 189), die Kraft, die alle Gegensätze „auf die Mitte zurückwirft" (13, 51). Die Welt wird so durch ein Zweifaches in ihrem Bestand erhalten. durch Einheit und Entzweiung, durch „Streit und Wiederversöhnung in der Eintracht". Beides zusammen ist wahr: daß die Welt durch Zwist und daß sie durch den ersten Eros geworden. Der Eros steht als die „höchste Idee" in ihrer wandellosen Beschlossenheit über dem Zeitenlauf" (13, 187). Görres nennt diese Einheit auch „Substanz aller Substanzen", „ewige Wahrheit, aus der alles Leben sich entwickelt, und die darum für alle Zeiten sich bewährt, weil sie das Gesetz der Zeiten selber in sich beschließt". Der Glaube ist in diesem Wesenhaften, „in dem wahren, auf sich selbst begründeten Seyn" fundiert, ihm gebührt deshalb „sonder Zweifel die erste Würde" (13, 185). Görres zögert 1821 noch damit, den letzten Grund aller Geschichte klar zu benennen. Er weiß doch darum, manche ontologisch ganz sicheren Bestimmungen lassen das schließen. Er spricht klar von dem Ewigen, dessen Stuhl der Himmel ist, während die Erde sich als Schemel seinen Füßen unterbreitet (13, 166). Görres ist jetzt weit entfernt von der Haltung, die er 1808 mit Hegel teilt. Das Endliche und das Unendliche sind wesensverschieden, die Gefahr der Mediatisierung von Gott und Welt ist endgültig überwunden. Mit dem Fortschritt zu einer echten Dialektik, die den Unterschied zwischen Gegensatz und Widerspruch erkannt hat und daher die Gegensätze nicht mehr „zwischen Gott und den Satanas vertheilt", hat Görres gleichzeitig eine klare ontologische Bestimmung des „ewigen Jenseits" und des „zeitlichen Diesseits" gefunden. Er weiß um die Verschiedenheit des ens a se und des ens ab alio, Gott allein ist esse subsistens, die Welt ist nur ens per participationem. Das ist keine Gnosis mehr. Görres' Weg hat sich von dem Hegels radikal getrennt. Das Christliche ist noch nicht in allem klar empfunden, aber es ist 1821 viel dichter und hat wirkliche Substanz gegenüber 1808. Daß Görres in

„Europa und die Revolution" noch wenig über seine Haltung aussagt, liegt wohl daran, daß er die persönliche Entscheidung, vor der er in dieser Zeit steht, nicht in die öffentliche Diskussion tragen wollte. Noch hält er an einem allgemeinen Idealismus fest. Die Terminologie ist noch stark von der früheren Zeit bestimmt. Die „höchste Idee", die über und vor aller Geschichte ist, kam in die Zeit herab. Mit dem Christentum sollte der Logos niedersteigen, um eine neue höhere Schöpfung zu beginnen; „das ursprünglich Wesenhafte selbst sollte sich differenzieren,[47]) um im Endlichen die Verhältnisse des Unendlichen zu ordnen und die gestörte Harmonie beyder wiederherzustellen" (13, 168). Die abgestiegene Idee brachte die Verheißung der Rückkehr mit sich, die erfolgt, wenn die Welt „nach dem Ebenbilde der Idee geformt, diese in der Endlichkeit in ihrer ganzen Fülle auszuprägen das Integral im Differenzial wiederzugeben sich bestrebt" (13, 187). Die Geschichte ist also nichts „als die große Seelenwanderung der niedergestiegenen Idee, die, indem sie fortschreitend die Fesseln jener bindenden Naturkräfte von sich streift, mehr und mehr aus dem Reich des Todes in das des Lebens überdringt . . . und also ihre Rückkehr feyert". (13, 187).

Görres versucht hier mit idealistischen Termini und Begriffen eine Deutung und Sinnerfüllung der Geschichte, die sich, reduziert auf den Gehalt, nicht viel von der christlichen unterscheidet. Er spricht auch von einer „altersgrauen Schuld", „die die edelsten Kräfte an die sinnliche Beschränkung festgebunden"; das ist der Sinn des christlichen Sündenfalls. Die Rückkehr zur Idee ist die christliche Aufgabe der Verwirklichung der imago Dei. Aber Görres will um diese Zeit noch keine Geschichtsmetaphysik oder „Metapolitik" [48]), wie er es nennt. Görres stellt sich bewußt auf den geozentrischen Standpunkt. Er gibt auch keine Antwort auf die Frage: „wie . . . in die erste seelige Ruhe die Unruhe der Geschichte hineingetreten, darüber kann die höhere Ansicht allein Antwort geben" (13. 188). Die „höhere Ansicht" ist aber nicht zuständig für die Geschichte, weil dort das irdische Prinzip sein

[47]) Dieselben Gedanken hat Schelling in seiner Identitätsphilosophie, letztlich gehen sie auf Jakob Böhme zurück. Auch für Schelling ist das Absolute = dem Indifferenzierten, Unbestimmten, das sich im Endlichen differenziert. Dies ist die Aufgabe der Universalgeschichte: das Hervorgehen der Vielheit des Endlichen aus der Einheit des Unendlichen — also das Problem der Individuation.

[48]) So sagt Görres von der deutschen Jugend seiner Zeit, daß sie sich abenteuerlichen Plänen hingab „und allen Illusionen einer gänzlich unpractischen Metapolitik" (13, 218).

Recht behauptet [49]). Die irdischen Gegensätze haben ihre Wurzel in dem „Sensorium commune", in der irdischen Mitte, die „gegen die höhere Welt sich öffnet und mit ihr in eine geheimnisvolle Gemeinschaft tritt" (13, 190). So ist die „höhere Welt" als Einheit über der irdischen durchaus anerkannt, aber sie ist „unerklärbar", „geheimnisvoll". Es bleibt der letzten und reifsten Stufe der Görres'schen Entwicklung vorbehalten, dieses Höhere klar und sicher zu benennen. Die irdische Mitte steht jetzt im Brennpunkt der Görres'schen Geschichtsphilosophie. Hier treffen sich Fülle und Leere, von hier geht der Weg „aufwärts in ein Versenken in das Höhere, Ewige" und abwärts zur Bildung des Endlichen. Auch das Endliche hängt mit der Idee zusammen und wird durch sie geleitet und geführt, es ist nicht radikal böse, aber es steht an der Grenze der Fülle und der nichtigen Leere, „darum nimmt es an der Natur beyder Teil" (13, 190). So erklärt sich die Doppelnatur alles Endlichen: daß kein Tag ohne Nacht, kein Licht ohne Finsternis, kein Leben ohne Tod möglich ist. Das Bild des ruhenden Seins ist für Görres der Kreis. Die ontologische Ordnung geht von der Peripherie zur Mitte hin. Die körperliche Natur steht an der äußersten Grenze des Daseins, am Rande der Nichtigkeit, weil sie am tiefsten in Selbstbeschauung vom ursprünglichen Wesenhaften abgefallen. Die physische Natur wird abgelöst von der geistigen, an die sich die göttliche in der Mitte anschließt.

Anthropologie.

Auch der Mensch ist in diese Ordnung des Seins gestellt; er reicht im Leiblichen in die eine Natur hinab, wie er im Seelischen zur anderen sich erhebt. „Aufsteigen und Niedersteigen an jener Exponentenleiter aber ist in seine freye Wahl gegeben" (13, 191), er muß sich in dem Zwiespalt seiner Triebe selbst entscheiden. Trifft er die Entscheidung zum Niederfahren, so verfällt er dem Naturgesetz und den Schicksalsmächten. Die Seele wird dann „latent", sie sinkt in den Naturschlaf zurück. Wählt er aber die

[49]) Görres versucht, sich für die Geschichte rein auf den Boden der Empirie zu stellen. Auch Schelling versucht, die Metaphysik aus der Geschichtsphilosophie auszuschalten. Aber ihm ist die Abgrenzung nicht gelungen, weil Schelling zu sehr in der Metaphysik wurzelt. Ihm ist Geschichte die fortschreitende Offenbarung Gottes. Ebenso behauptet Rickert, daß die transzendente Realität zwar anerkannt werden muß und als Wert ein Sollen enthält, aber daß sie für die Geschichtsphilosophie ein unfruchtbarer und leerer Begriff bleibt, und daß die metaphysischen Probleme nicht in die Geschichtsphilosophie hineingehören. Auch N. Hartmann hält alles, was sich nicht streng an die Phänomene hält, alles Fragen nach Teleologie, Determination oder „Vernunft in der Geschichte" für einseitig und unwissenschaftlich.

andere Richtung, so begegnen ihm „jene hülfreichen Geister, die stets zwischen der Idee und dem wirklichen Daseyn, als vermittelnde Mächte auf- und niederstiegen, sein Geistiges wird der organische Leib dieser Gotteskräfte, und sie würken nun als Seele und Leben in diesem Organe und der Tod ist bezwungen durch diese neue Begeistigung und fortan ganz ins Leibliche gebannt" (13, 192). Es sind die bindenden und spannenden Kräfte, die schuldig sind an der absteigenden und verdienstreich bei der aufsteigenden Bewegung. Im Menschen haben sie ihren eigentlichen Grund und wirken durch ihn „als Elemente und Faktoren aller geistigen Tätigkeit" (13, 192).

Freiheit und Notwendigkeit.

Mit dem anthropologischen Problem ist das von Freiheit und Notwendigkeit eng verknüpft. Auch diese Frage hat seit dem Standpunkt von 1808 eine wesentliche Wandlung erfahren. Im „Wachstum der Historie" war Freiheit das Attribut des Weltgeistes, Notwendigkeit das des Erdgeistes, jener verkörperte die „höhere Freyheit", dieser war „bewußtlose Naturkraft", beide lösten sich in der Herrschaft ab, je nachdem die Zeit demokratisch oder despotisch war. Dieses Verhältnis ist nun völlig anders, einmal weil die Immanenz der Weltanschauung gesprengt worden und die geistige Einheit der Geschichte viel vertiefter gesehen ist und dann, weil sich in der Bewegung der Geschichte nicht mehr Freiheit und Notwendigkeit ablösen, sondern in jeder Epoche die Wirkung beider Kräfte anerkannt wird. Es gibt eine „ideale Einheit", die über aller Geschichte und über allen Gegensätzen steht. „Es sind nicht blinde Naturkräfte, die in jenen großen Umläufen der Weltgeschichte . . . wirksam sich beweisen; es sind geistige Kräfte . . .", die zwar an die Zeit gebunden sind, „aber in ihren höheren Bestrebungen völlig von diesem Banne gelöst sich finden" (13, 172). „Es ist kein lenkender Centralkörper, der am Zügel der Nothwendigkeit die blind gehorchende Materie führt, es ist eine höhere Willenskraft, die über freye Geister herrscht, und keine andere, als eine freywillige Unterwerfung will" (13, 172). Der Mensch ist durch seine zwiespältige Natur nach zwei Seiten hin determiniert; weil er Teil hat an der endlichen und unendlichen Natur, kann er sich entscheiden nach oben oder unten. Wählt er in seinem Eigenwillen das „atomistisch Beschränkte", so ist das Gesetz seiner Seele nicht mehr das religiös-ethische, sondern das Naturgesetz; er hat sich von der Vorsehung losgelöst und ist den Schicksalsmächten verfallen. So stehen die menschlichen Grundtriebe: Unterordnungs- und Freiheitstrieb in ständigem

Kampf. Es ist nicht möglich, daß der subjektive Wille durch die „höhere Willenskraft" aufgehoben wird. Wenn nämlich die Menschen durch den freiesten Entschluß, sich jener Leitung von oben anvertrauen, „ohne auf ihre Selbständigkeit darum Verzicht zu leisten . . ., dann fließt ihr Wille mit dem höheren, von dem sie ausgegangen, ohne sich selber zu verlieren, in Eins zusammen, und sie wirken in seiner Kraft und Stärke" [50]) (13, 172). Görres geht sogar so weit, zu sagen: „Der religiöse Unterwerfungsact unter die Idee ist seiner Natur nach gerade das Werk der höchsten Freyheit, gegen die schon der Zwang der Wahrheit im wissenschaftlichen Axiom als eine Nothwendigkeit erscheint" (13, 269). Görres spricht hier offen von einem „religiösen Akt" der Unterwerfung unter die Idee als höchste Freiheit. Er hält diesen Akt für so frei, daß ihm gegenüber der Zwang der Wahrheit im Wissenschaftlichen noch wie Notwendigkeit wirkt. Im Göttlichen ist nur Freiheit, wie in ihm auch keine Möglichkeit, sondern „actus purus" ist, wie er überhaupt „sine determinatione" ist. Als Summum Bonum, als höchster Wert, verpflichtet die Idee zur Verwirklichung. Bei Gott ist „die absolute Gewalt, weil bey ihm die Fülle der Macht, zugleich aber auch die Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe ist, die nun miteinander in einer freyen, milden heiteren Nothwendigkeit, ohne Einspruch untergeordneten Eigendünkels, die Welt regieren" (13, 468). Der an sich paradoxe Begriff „freye Nothwendigkeit", der bei Görres öfter vorkommt (auch 5, 17), zeigt die ganze Aporetik, die an der Freiheitsfrage hängt, z. B. auch im Vorwort zur „Heiligen Allianz" (13, 415). Die Geschichte ist ohne ihr Zutun geordnet „in jener harmonischen wesentlich f r e y e n N o t w e n d i g k e i t, die von dem ausgeht, der sich das Geheimniß der Handlung selbst vorbehalten".

Görres sieht das Freiheitsproblem zweischichtig. Die untere Schicht ist die subjektive Freiheit, die keine absolute sein kann, weil der Mensch durch seine Doppelnatur Freiheit zur Rechten und Linken, zum Guten und Bösen hat [51]). Die zweite Schicht wird von der „höheren Willenskraft" gebildet, in der Freiheit und Notwendigkeit, wie überhaupt alle Gegensätze, zusammenfallen. Die

[50]) „In Sachen der Rheinprovinzen" (13, 385) spricht Görres über sein Buch „Europa und die Revolution" und über das Freiheitsproblem darin: daß „es den Schicksalsmächten in der Tiefe unbestritten ihr Recht einräumte", aber zu gleicher Zeit auf „jene höhere Befreyung" deutete, die über aller Notwendigkeit ist.

[51]) Auch Schelling sieht Freiheit „als ein Vermögen des Guten und Bösen" an. Dieses Bewußtsein der Wahlfreiheit nennt er auch „Willkürfreiheit". Aber Schelling glaubt entgegen Görres, daß Freiheit nur möglich sei durch Immanenz in Gott.

höhere Freiheit des Absoluten hat dem Menschen gegenüber Sollenscharakter. Der Mensch muß das universale Bonum wollen, es ist der Determinismus der unvermeidlichen Gottesliebe. Mit seiner subjektiven Freiheit kann sich der Mensch zwar in seinem Eigenwillen für die selbstsüchtigen Triebe entscheiden, aber damit sagt er sich von der „höheren Liebe" los und wird schuldig [52]). Der Mensch ist frei durch eine Ordnung, die gesetzt ist von einem höchsten Ordner, dem deshalb alle menschlichen Kräfte dienen müssen. Trotzdem die Freiheit also nicht absolut sein kann aus der ontologischen Ordnung heraus ist — wenn auch begrenzte — menschliche Freiheit nötig. „Gott will einmal nicht, daß jener Freyheitstrieb, den er selbst den Gemüthern eingepflanzt; diese innere, gegen jeden ungebührlichen Druck rückschnellende Federkraft, auf deren ungehemmter Thätigkeit die Ehre, der edle Stolz und alles würdige Lebensgefühl und Lebensfrische der einzelnen Persönlichkeit wie jedes Gemeinwesens, beruht, irgend unterdrückt, gelähmt und entwurzelt werde." (13, 442). Jene Freiheitskräfte des persönlichen Daseins erlangen ihre höhere Befreiung dadurch, „daß sie mit freywilliger Unterwerfung eingehen in die Rathschlüsse der höchsten Freyheit, von der alle persönliche ein Ausfluß ist, und die aus allen Banden der Nothwendigkeit, die sie selbst beherrscht, erlöst" (13, 167).

Vom Wesen des Erdgeistes.

Der Erdgeist hat dieselbe ontische Struktur wie der personale Geist, er ist nicht mehr notwendige Naturkraft, sondern aus Irdischem und Geistigem gebaut. Deshalb steht er wie der Mensch unter doppeltem Gesetz. „Als geistige Natur ist seine Unterwerfung keineswegs eine knechtische; unbedingt frei in seiner innersten Wesenheit, sich zu entscheiden zur Rechten oder zur Linken hin, mag er das Licht aufnehmen, oder sich ihm verschließen; sich dem Zuge hingeben, der nach oben oder jenem, der nach unten führt" (13, 186). Der Erdgeist ist der eigentliche Träger der Geschichte; weil er relative Freiheit hat, herrscht in der Geschichte das Gute oder das Böse, Frieden oder Zwietracht. Er hat die Katastrophen der Reformation und Revolution herbeigeführt, weil er sich in seinem Hochmut auf Nichtiges gesetzt und in fre-

[52]) Bei Görres sind Eigenliebe und „höhere Liebe" entscheidend für die Zugehörigkeit zum Reich der Notwendigkeit oder Freiheit. Es ist möglich, daß Görres dabei auf Augustinus zurückgegangen ist, bei dem ebenfalls die Gesinnung entscheidet, ob der Einzelne, der Civitas diaboli oder der Civitas Dei angehört. Die Selbstsüchtigen in Staat und Kirche gehören der Civitas diaboli an; die nach der Charitas leben, gehören der Civitas Dei an.

velhaftem Aufstand Streit an seinem Ursprung suchte. Seine Freiheit ist empfangen von der höchsten, deshalb zerteilt wie sein Sein; in dem Maße er den Eigenwillen unterdrückt und die höchste Freiheit in Anspruch nimmt, kehrt er in die höchste Idee, von der er ausgesandt worden ist, zurück.

Das Bild des Erdgeistes ist die Schlange, „die die Geschichte im ewigen Kreislauf zusammenhält" (13, 178). Sie ist das Bild der Zeitlichkeit und Veränderlichkeit. Zwar ist sie „vom Geschlechte jener Himmlischen", d. h. göttlichen Ursprungs. Aber der Erdgeist „lügt sich selber an, wenn er sich Gott gleich hält". Sein Sein ist allein die „That der höheren Ursache". Er hat kein absolutes, sondern empfangenes Sein; „aber wie der Same doch mit Recht von sich aussagen mag, daß er den Baum getragen, also kann das Wesenhafte in ihm seine Ideen doch mit gleichem Recht sein eigen nennen" (13, 186). „Der Meister" hat ihn „als seiner Geister stolzesten" gesandt, damit er in der Welt als „ein Proteus, bildend und gestaltend wirke und . . . nach Aeonen endlich wieder zu ihm kehre und zu seiner Rechten sitze ihm gleich in Macht und Herrlichkeit" (13, 178). Nach der Urschuld, die er auf sich geladen hat, kann er sich doch wieder zu seinem Urgrund, zur Idee hinaufläutern. Die Idee geht aber nie ganz im Endlichen auf, deshalb ist der Weg des Abbilds zum Urbild ein weiter; „so kann die Nachbildende gleichfalls nur in einem unendlichen Fortschritt zu einer erschöpfenden Aequation gelangen" [53]) (13, 187).

Der Fortschritt der Geschichte.

Dieser Fortschritt der Idee durch die Zeit ist die Geschichte. Ihre Bahn verläuft wieder wie im „Wachstum der Historie" in zwei Dimensionen. Zwar ist nicht mehr der Kreis das Bild der Grundbewegung, es handelt sich jetzt nicht mehr um einfachen Naturalismus. Nun ist es die Ellipse, um deren beide Brennpunkte — das irdische und das solarische Prinzip — die Weltbahn der Geschichte verläuft. Dazu kommt die ansteigende Bewegung des Erdgeistes, der zur Idee zurückkehren soll. Die Bewegung des Erdgeistes ist in ihrer geradlinigen Bestrebung nicht gleichförmig, sondern im Fortgang der Zeiten gleichförmig beschleunigt. Die Beschleunigung ist einmal darin begründet, daß „die Schwingen der aufstrebenden Kräfte größer angewachsen" und darin, daß „der Zug von oben mit größerer Intensität würken mag" (13, 188). So ist mit dem Christentum durch Wirkung „von oben herab", die Geschichte aus einer „tieferen Bahn auf unterer Bildungsstufe,

[53]) Dasselbe bereits schon 1810 in „Mythengeschichte der asiat. Welt" (5, 301).

in eine höhere, der Idee näher verwandte" gehoben worden. Die beschleunigte Bewegung bewirkt, daß die Ellipse in ihrem Lauf sich stets verengt, daß die Perioden sich nach oben verkürzen und das Ziel der Geschichte letztlich das ist: daß alle Gegensätze, die irdischen und die höheren wieder in der „idealen Einheit" beschlossen sind. Die Mitte ist mit der Peripherie verbunden durch die unendlichen Exponentialreihen, die aufwärts und abwärts führen und „an die verschiedenen Achsen geknüpft erscheinen und an ihnen, wie Nerven vom Haupte gegen die äußeren Gliedmaßen hinunterlaufen" (13, 190). So ist die geschichtliche Bewegung wiederum komplex; sie besteht aus der Verknüpfung zwischen der ansteigenden mit der irdisch beharrlichen. Daraus resultiert als Symbol „die eigentlich historische elliptische Spirallinie, das schicklichste Symbol der höheren Geschichte" [54]) (13, 189). Die höhere Geschichte läßt allem Irdischen Raum für Naturnotwendigkeit und Freiheit, dem Endlichen wird kein „wohlbegründetes Recht" entzogen, aber ihm wird auch kein „angemaßtes" eingeräumt. Die „höhere Willenskraft" zwingt das Endliche schließlich doch, ihrem Zuge zur Idee zu folgen.

In der Geschichte wirken beide Prinzipien: das liberalistische des Erdgeistes, das sich auf Wissen gründet und die alte Priesteranschauung, die konservativ ist und aus dem Glauben lebt.

Der Weg des Erdgeistes.

Der Erdgeist schreitet in gerader Linie der Idee entgegen, er ist nicht rückläufig. Als Proteus alles Lebens bildet er im Toben der Naturkräfte zuerst die Erde, dann die Pflanzenwelt, darauf die Tierwelt und schließlich die Menschenwelt. Den ersten Menschen reicht er die Frucht der Erkenntnis, so daß sie nun nicht mehr zum Reich der Natur, sondern zu dem des Geistes gehören. Die Geschichte steigt dann immer höher, zuerst durch den Mythos „jene Wunderblume in der Geschichte", dann durch die Zeit der Helden und Eroberer, die die großen Monarchien der Griechen und Römer schufen. Bei jeder neuen Metamorphose streift der Erdgeist eine seiner erdhaften Hüllen ab und entwickelt sich zu immer größerer Geistigkeit. Das Christentum ist eine hohe Stufe im Fortschritt der Idee. Der Erdgeist weckt „den liebreichsten und mildesten aller Propheten und Bekenner", der „sein Leben zur Sühne jener Schuld" (13, 183) hingibt. Es gingen Propheten durch die Welt, um den neuen Samen auszusäen. „Aber Juden konnten nicht die Erneuerer der Zeiten sein". Nordische Helden brechen den morschen Bau. Es geht das Reich der Römer an die Germa-

[54]) Das Bild der Spirale findet sich auch bei Schelling (3, 564).

nen über. Sie handhabten, „umgossen von dem Meer des Glaubens und der Ideen“ (13, 183) die zwei Schwerter, bis der Erdgeist Zwietracht unter sie wirft, um sie vollends aufzureiben. Der große Organismus des Reiches ist zerrüttet, aber die Freiheit ist gerettet und sie wird in der Reformation über die Kirche und in der Revolution über den Staat triumphieren. Alle Umläufe hat der Erdgeist achtlos als leere Hüllen zurückgelassen, er will vorwärts auf seinem Weg zur Idee, „der in gerader Linie ohne Beugung geht, wie's allein der Freyheit geziemen will“ (13, 185). Der Weg des Erdgeistes durch die Geschichte ist der Weg der Vernunft, die göttlicher Natur ist, weil sie Teil hat an der Idee, „tragend in sich den alleinigen Maßstab aller Wahrheit, auch im Begriffe in unendlicher Entwicklung schaffend und gestaltend nach eigenem Typus, Gott gleich, ja ein Gott selbst zu werden berufen“ (13, 185). Görres zeichnet den Weg des Erdgeistes ganz klar als die einseitige, rationalistische Geschichtsphilosophie des Liberalismus, die das Wissen, die Vernunft verabsolutiert und selbst zum werdenden Gott gemacht wird.

Die konservative Geschichtsauffassung.

Auf der anderen Seite entwickelt Görres dann die konservative Geschichtsauffassung. Sie ist gegenüber der Erdgeistentwicklung selbst dialektisch gebaut und schließt den Erdgeist als böses, antithetisches Prinzip ein, so daß es im Geschichtsverlauf zu immer neuen Rückschlägen und Katastrophen kommt und statt der geraden Linie des Aufstiegs die zyklischen Umläufe entstehen.

Die erste Zeit ist durch die Macht des Bösen und durch den tötenden Frost der Eigensucht erstarrt. Die Strafe dafür ist die Sündflut. Aber die Erbarmung rettet den jungen Keim in die Arche und schließt einen neuen Bund mit dem verjüngten Geschlecht.

Die zweite Zeit bringt mit dem Turmbau von Babel neuen Frevel und als Strafe Verwirrung der Sprache und Zerstreuung der Völker. Die Zerstreuung führt zur Gründung neuer Reiche, bis auch diese — Griechenland und Rom — zerfallen und die germanischen Stämme den alten Moder wegschwemmen. Inzwischen war Christus geboren, „der Geist der von oben kömmt, war immerdar mit ihm, und in ihm hatte er den Erdgeist, der als Versucher vor ihn hingetreten, siegreich abgetrieben“ (13, 174).

Dadurch erreicht die Geschichte mit der dritten Zeit eine neue Höhe. Zwei hohe Gipfel: Rom mit der Hierarchie und am Rhein das Kaisertum bringen der Welt eine fruchtbare Zeit. „Gottes Reich zukam der Erde“ (13, 175). Aber der Erdgeist ergrimmt ob

solcher Herrlichkeit; er verhängt Zwietracht, Krieg und Hader über den geistlichen und weltlichen Bereich. Als endlich Friede zwischen Staat und Kirche ist, haben beide sich aneinander verblutet und siechen dahin.

Die vierte Zeit gibt dem Erdgeist neue Kräfte, so daß er es zur Reformation treibt, die wie ein zweiter Sündenfall wirkt und den Glauben mit dem Wissen vertauscht. Als Folge der Religionsspaltung bricht der dreißigjährige Krieg aus; die Nacht verschlingt mehr und mehr das Licht.

Die fünfte Zeit zieht unheilschwanger herauf. Der Erdgeist macht den Seinen die Elemente dienstbar. Technik, Rationalismus und Atheismus greifen immer mehr um sich. Die Revolution leert alle Zornschalen über die Erde aus. Die Kirche erbebt, und alle Throne wanken. Die fünfte Zeit dauert nach Görres' Meinung 1821 noch an, aber die Verheißung sagt, daß der Herr die Zahl der Umläufe zählt und vollendet und einmal das Licht von der Finsternis scheiden und jeden Teil hin zu seinem Ursprung senden wird.

Liberale und konservative Geschichtsauffassung sind Extreme. Görres hat beide Haltungen bewußt als Einseitigkeiten aufgedeckt [55]). Dem Liberalismus gegenüber läßt Görres es an Objektivität fehlen. Er verwirft die rationalistische Fortschrittslehre völlig; es gibt keinen stetigen Fortschritt vom Niedrigen zum Höheren. Die ungebundene Freiheit des Individuums führt zur Hybris. Sie hat die großen Katastrophen der Geschichte verschuldet. — Innerlich hat Görres sich der konservativen Staatsauffassung zugewandt. Sie bezieht den Erdgeist als Prinzip der Geschichte mit ein, doch während ihm vorher noch göttlicher Ursprung zugebilligt worden ist, wird er nun völlig als Prinzip des Bösen, der Zwietracht und Selbstsucht gezeichnet. Das ist eine Uebertreibung und Verzeichnung, die allerdings in das dialektische Schema der konservativen Staatsauffassung hineinpaßt. Sie trägt in sich die Möglichkeit der Rettung, sie vereinigt in sich das höhere und das irdische Prinzip — Glauben und Wissen. Wenn der Erdgeist und das Individuum in ihrer Freiheit zum Bösen die Geschichte zur Katastrophe geführt haben und der Kreislauf geschlossen ist, so wirkt das höhere Prinzip belebend und rettend und hebt die Geschichte auf höherer Stufe in eine neue Bahn.

---

[55]) Vgl. in „Die heilige Allianz . . .": „Wahrlich! es ist kein Heil auf diesem Wege der Extreme, der beyde Partheyen in unheilbarem, entsetzlichem Mißverständnis immer weiter auseinander führt." (13, 434.)

Die Verwirklichung der geschichtsphilosophischen Ideen in den drei Kapiteln „Vergangenheit", „Gegenwart" und „Zukunft".

Der erste Teil der Staatsschrift von 1821 gibt die philosophischen Gedanken über Staat und Geschichte als „Orientierung". Die folgenden Teile „Vergangenheit", „Gegenwart", „Zukunft" suchen den spekulativen Teil empirisch zu begründen.

Görres hält Gericht über Europa. Aus der Vergangenheit sucht er die Gegenwart zu begreifen und deren „Verrückung aus dem idealen Schwerpunkt". Das Mittelalter hat schon die Krise herbeigeführt. Die Erschlaffung der bindenden Kräfte hat in Reformation und Revolution die spannenden Kräfte sich übermäßig entwickeln lassen; anstelle von Autorität und Ueberlieferung sind Eigenwille und Neuerungstrieb getreten. „Die wilden Geister des Wissens und der freyen Ungebundenheit, die in das schwache Nervensystem des Staatskörpers hineingefahren, . . . waren mehr als seine sieche Lebenskraft bemeistern konnte" (13, 210). Das Chaos brach in die Zeit herein und die Zersetzung aller staatlichen Bindungen begann", als ob nie vorher eine Nation bestanden". Nur die Rechte des Einzelnen blieben, aus der freien Selbständigkeit seines vernünftigen Willens abgeleitet. Auf dieser Basis mußte das „Milleporenhaus der geistigen Monade" sich erbauen. In Frankreich konzentriert sich die allgemeine Krise. Der Böse ist dort am Werk und treibt die Extreme von wilder Anarchie zu absoluter Tyrannei, damit sie sich gegenseitig aufreiben. Der Zustand Frankreichs geht auf Europa über; das zusammengestürzte Urbild der Idee zieht „die Ohnmacht der matten Abbilder ans Tageslicht". Diesem Zustand sollte der Kongreß Hilfe bringen, aber ihm schien es am wichtigsten, „die Ländervertheilungen zu machen" (13, 216). Deutschland wurde als Entschädigungsmasse betrachtet, das den übrigen Staaten zur Beute diente. Der Kongreß hatte Deutschland den 13. Artikel zugebilligt, aber Preußen verbot dessen Erfüllung. Die öffentliche Meinung wurde immer erbitterter. Ganz Europa wird von der allgemeinen Gärung erfaßt. In Spanien bricht die Revolution zuerst aus, weil die Extreme dort zum Aeußersten getrieben wurden. Wenn die Völker nicht versuchen, die Parteien organisch zu binden und die soziale Gerechtigkeit wieder herzustellen, so wird die Weissagung sich erfüllen: „die Revolution werde die Umreise um ganz Europa halten" (13, 220).

Die Verwirklichung dieser Weissagung zeigt das dritte Kapitel „Gegenwart". Der große Organismus Europa hat seit dem Mittelalter den idealen Schwerpunkt verloren. Seitdem wird es von den Paroxismen dieses Wechselfiebers heimgesucht, bald in den

Schauern des Despotismus zähneklappernd, dann wieder von fliegender Revolutionshitze heiß überlaufen, immer kraftloser und hinfälliger und matter . . .“ (13, 221). In allen Staaten ist die organische Spannungseinheit zerstört, die Gegensätze konservativ-liberal sind aus ihrer Gebundenheit herausgetreten und haben sich zu Widersprüchen verhärtet. In Italien sind die großen Parteien der Welfen und Ghibellinnen in Feindschaft entzweit, statt sich wechselseitig zu ergänzen. In Frankreich geht der Parteikampf zwischen den Liberalen und den Ultras, zwischen dem politischen Protestantism und dem politischen Ultramontanism, wodurch die alte Einheit innerlich gesprengt wurde. England wird ebenfalls seit Jahren durch einen Streit bewegt, in dem „eine Parthey, die nichts gestatten will, einer anderen entgegentritt, die Alles verlangt und alles in Anspruch nimmt“ (13, 241). Es ist der Gegensatz der Stabilen und Radikalen. Auch in Spanien hat der Liberalismus Eingang gefunden, seine Vertreter sind die Cortes. Ihre Konstitution gründet sich auf Wissen und Freiheit, der König ist zur Dienstbarkeit verdammt, die Kirche wird nur geduldet, alles „Nationelle“ wird verwischt. Auf der anderen Seite ist die Monarchie in Despotismus ausgeartet. In dem gegenwärtigen Kampf stehen die neuen Freiheitsbegriffe als Korrektiv dem Despotismus gegenüber, „indem die Heilkraft der Natur, Gift mit Gift austreibend, ein Aeußerstes dem anderen entgegensetzt“ (13, 247). Selbst Rußland ist der Zwiespalt, der ganz Europa teilt, nicht fremd geblieben. Die Zaren herrschen zwar als unabhängige Despoten, oft in „scheußlicher Tyranney“. Trotzdem ist auch hier „das fortschreitende europäische Prinzip“ eingebrochen und hat das Volk gewaltsam in die Kultur hineingerissen.

Aus der Betrachtung von Vergangenheit und Gegenwart weist das vierte Kapitel in die „Zukunft“. „Die Zukunft Europas wird die hinschreitende Evolution weiterführen, indem sie einerseits den angefangenen Zersetzungsprozeß zu seinem Ende drängt, und andererseits die begonnene Umbildung bis zu ihrer vollen Reife leitet.“ Das Werk gestaltet sich aber nicht gradlinig fortschreitend, „sondern vielmehr wie ein Naturgebilde von unten herauf durch den Kampf vieler gleichgewogenen, aber spezifisch verschiedenen Kräfte, indem jede zwar von einem eigenen Punkt ausgehend, doch wieder in das Ganze hinüberwirkt . . . und jedes, obgleich ein Theil des Ganzen, doch wieder für die Andern das Ganze wird“ (13, 254). Hier ist der Organismusgedanke, der bei Görres eine große Rolle spielt, wieder lebendig, aber nicht so, daß der große Organismus Europa die Einzelglieder nur in seinen Dienst zwingt, sondern so, daß jedem Glied seine spezifische Aufgabe im Ganzen, sowie seine eigene Ganzheit zuerkannt wird [56]).

Die einzelnen Völker haben ihren spezifischen Beruf für die Kulturgeschichte je nach ihrer bestimmten nationalen Begabung. Italien ist der Mittelpunkt aller religiösen Ideen, Frankreich aller politischen Verhältnisse, England des großen Weltverkehrs. Spanien repräsentiert den erblichen Adel der Gesinnung, Rußland das Land der Bauern und Soldaten. „Der Priester, der Staatsmann, der Kaufmann, der Edelmann, der Bauer und Soldat, jedes hat seinen Mann gefunden; und es will sich anlassen, als ob der Teutsche allein leer ausgehe“ (13, 256/57). Er war ehemals der Fürst, der über alle geherrscht, aber nun ist er mit seinem Land zum Reich der Mittelmäßigkeit abgesunken. Im Religiösen und Politischen ist jede Ordnung aufgehoben, Sicherheit und Wohlstand sind geschwunden. Was Deutschland zerrüttet hat, ist „der Inbegriff aller Entartung, Schlaffheit und Teutschvergessenheit durch alle Stände und alle Klassen; aller Eigensucht und Zwietracht, die zum Verrath am Vaterland geführt“ (13, 266). Aber das Aeußerste ist auch der Wendepunkt zum Besseren. Görres glaubt an Rettung vom Volk aus. Das Volk hat in sicherem Instinkt sich der Religion zugewandt. Es will scheinen, „als ob der Katholizism, den man längst feyerlich begraben, sich wieder in seinem Grab aufrichte und die Ruhe der Lebenden mit neuer Unruhe bedrohe“ (13, 266/67). Die Spannkräfte des Protestantismus sind an den Punkt gekommen, „wo in der äußersten Ausbreitung die Freyheit ins Leere zerfließt“ (13, 268) und alle Spannung sich verliert. Deshalb muß er nach dem „allgemeinen Naturgesetz, dem sich nichts Irdisches entzieht“, rückgängig werden und zur Mitte zurückkehren. Alles, was sich auf die Glaubensfreiheit gegründet, muß zerfallen und veröden „jene atheistischen, naturalistischen und rationalistischen Kapellen“ (13, 268). Die heilige Allianz hat sich für die neue Ordnung verbürgt und hat „statt des schwankenden Völkerrechts die christliche Moral als Gesetzbuch angenommen.“ Europa soll wieder ein Priesterreich werden und die Idee bejahen. Seit man die alte christliche Theokratie zerstört hat, ist Europa ein Feldlager geworden. Recht und Billigkeit und Friedensliebe müssen wieder die Völker erfüllen. Eine erste Bedingung des Friedens wäre die Freigebung des Weltverkehrs, eine zweite die Regelung des Finanzwesens. Durch die verworrene Gegenwart ist „auch den Kurzsichtigsten“ die Ursache alles Uebels in der Geschichte leserlich geworden: daß die Extreme — Despotismus und Demokratie — die zu beiden Seiten der

[56]) Görres hat den Begriff der Ganzheit, der heute stark betont wird, schon klar gesehen; es ist das Verhältnis von Glied und Organismus, nicht von Teil und Summe.

Mitte liegen, schuld sind an dem Chaos. Es sind eben die „mittleren Momente, in denen sich entgegengesetzte Uebertreibungen“ aufheben. Die „ideale Mitte des Staates“ ist die Autorität, sie ist seine Intelligenz und Willenskraft, sein lebendiges Gesetz und sichtbarer Imperativ, sein personifiziertes Selbstbewußtsein, die Fülle aller freien Kräfte; Autorität ist unverantwortlich, unverletzlich und unabhängig. Ein Monarch repräsentiert die Autorität im Staate, die Staatsidee ist wesentlich an seine Würde und nur zufällig an seine Person geknüpft. Der Einheit der Autorität gegenüber steht die Vielheit der Volksgenossen, die sich zum „geselligen Verein“ zusammenschließen und der Autorität freiwillig sich unterordnen sollen. Beide, Autorität und Volk, haben gleiches Recht, verantwortliche Deligierte ins Ministerium zu senden. So gibt es darin eine doppelte Repräsentation; auf der einen Seite ist die Ueberlieferung im Besitzstand, in Geschichte und der Glaubenslehre vertreten durch die großen Eigentümer, den Adel und die Priesterschaft; auf der anderen Seite das freie fortschreitende Prinzip in jeder Gegenwart durch die Deligierten der anderen Stände des Volkes — der Bauern, Bürger und Gelehrten. Beide Gruppen bilden in einfacher oder doppelter Kammer als Brennpunkte des Staatsvereins „jene ideale Mitte“. Görres sucht die Lösung aus dem Streit der Extreme von Anarchie und Despotie zuletzt doch wieder in der berufsständischen Ordnung, der alten christlich-konservativen Staatsform. Sie ist gegenüber der Ständeordnung seiner Frühzeit z. B. von 1819 — abgewandelt, weil sie nun der Systematik seiner neuen Staatslehre entspricht. Und diese hat für den Wehrstand keinen Raum. — Görres kommt immer wieder auf diese Staatsform zurück, weil sie allein die gesunde Basis für Regierung und Volk sein kann. Träger der berufsständischen Verfassung ist die Regierung, sie ist „das Haupt, das frey und hoch über allen Gegensätzen des unteren Lebens steht“ (13, 440). Ihr ist Ruhe und Maß wesentlich, „wenn sie fortdauernd besonnen das Steuer führt, meidend jedes Extrem, aufrichtig jeden gerechten Anspruch der Zeit erfüllend, jeden ungerechten, maßlosen entschlossen von sich weisend ...“ (13, 233). Görres sieht in der heiligen Allianz das Ideal einer solchen Regierung, weil sie die Religion, den Frieden und die Gerechtigkeit erfüllen will. Ihre Fürsten betrachten sich als „Deligierte der Vorsehung“ und wollen gemeinsam gegen den „unsittlichsten Machiavellism“ kämpfen, aber auch gegen jene „hohle Indifferenz“, die alle Gegensätze in eine „verwaschene Mittelmäßigkeit“ (13, 438) bringt. Die Mitte, die die heilige Allianz anerkennt, steht über allen irdischen Gegensätzen bei dem, der „allein die Eintracht, die Ruhe und den Frieden versammelt hat“ (13, 443) und

alle Extreme in seiner Hand hält. Ob „anarchische Gelüste“ oder „despotische Instinkte“ immer wieder versuchen, die Welt zu verwirren, — „auf neue Fluthen werden neue Rückläufe folgen — alles wird nur dienen, den Willen dessen zu tun, der allein in der Geschichte gebietet“ (13, 285).

Die „Orientierung“ von „Europa und die Revolution“ hat das staatsphilosophische System klar und lückenlos entwickelt. Görres leistet die Arbeit des Philosophen, der wissenschaftlich exakt — nur mit den Mitteln der Erkenntnistheorie — ohne Uebergriffe in die Metaphysik, die Struktur von Staat und Geschichte und deren Bewegung aufzeigen will. Zwar wird der Idealismus durch den Durchbruch zur höchsten Idee erweitert und dadurch der Weg zur letzten, rechten Ordnung angedeutet, aber im wesentlichen hält Görres sich an die Gesetze des Kopfes und versucht, vom geozentrischen Standpunkt aus nur die irdischen Verhältnisse zu betrachten und alle Sinnfragen auszuschalten. Anders in den drei weiteren Kapiteln, wo die Betrachtung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Görres vor ganz konkrete Probleme des historischen Geschehens stellt. Hier sprengt Görres das spekulative System und läßt sich viel stärker vom Zuge seines Herzens leiten. Zwar versucht er immer noch, die historischen Fakta aus der Dialektik der menschlichen Grundtriebe zu erklären, und die Erklärung ist auch in bestimmten Grenzen einleuchtend — aber die gegensätzlichen Grundtriebe werden nicht mehr so ausschließlich als etwas „Bleibendes, Ewiges“ in allem Wandelbaren angesehen. Görres spricht jetzt klar und offen von dem, der über allen Gegensätzen als höchste Einheit ist, der alles endliche Sein verursacht und hält. Zwar ist darüber mit strenger Geschichtslogik nichts auszumachen, es ist vielmehr Glauben, „die Sache des Herzens, jene dämmernde Ueberzeugung, die der Verstand nicht überredet, die ihm aber genügt“ (Briefe 1, 77). Diese Jugenderkenntnis hat sich in dem reifen Görres tief verfestigt und ihn bis vor die letzte Entscheidung geführt, zu der nur noch ein Schritt zu gehen ist. Eine wesentliche Hilfe zur Erreichung seines Zieles war auch die Erkenntnis der echten Dialektik, die die Gegensätze in einer ontologisch wahren Mitte bindet. Bei Görres geht Leben in Erkenntnis und Erkenntnis in Leben über, deshalb entspricht jeweils seine Philosophie notwendig seiner Weltanschauung. Im „Wachstum der Historie“ von 1808 steht Görres im objektiven Idealismus und kommt von daher konsequent zu seiner pantheistisch-liberalistischen Weltanschauung. 1821 kann man die philosophische Position noch idealistisch nennen, während Görres weltanschaulich bereits stark religiös-konservativ orientiert ist. Da beiden Posi-

tionen nähern sich schon sehr einander an; in seiner letzten Phase wird schließlich ein völliges Deckungsverhältnis zwischen beiden erreicht. Görres hat über seine Haltung in diesem Punkt seine Meinung geäußert. In „In Sachen der Rheinprovinzen" (13, 388) sagt Görres, daß er in „Europa und die Revolution" seine Grundsätze und Weltanschauung, sowie seine öffentliche Handlungsweise habe schildern wollen. „Wie man sonst auch von dieser Weise und jener Gesinnung denken möge, man wird dem, der sie geäußert, das Zeugnis nicht versagen können, daß zwischen beyden keinerley Widerspruch besteht, und daß dieselbe durchgängige Consequenz, die durch jene theoretischen Anschauungen geht, auch practisch durch diesen Theil seines Lebens durchgegangen". Hier ist das, was mit Görres'scher Existenz gemeint ist: Uebereinstimmung von Idee und Leben. Wenn Görres 1821 auch die letzte Form seiner Existenz noch nicht erreicht hat, so ist er doch auf sicherem Wege dahin. Er geht seinen Weg nicht übereilt, sondern Schritt für Schritt; zwar ist das Gefühl des Herzens der Erkenntnis des Kopfes meist einen Schritt voraus. Die Richtung, die Görres 1821 gewählt hat, trägt in sich die Sicherheit für die wirkliche Erreichung des wahren Zieles. Er selbst gibt die Basis an, auf der er die Schrift von 1821 geschrieben hat — in der also Idee und Leben verwurzelt sind. — „Es blieb dem Verfasser bey so viel Widersprüchen, die er unausbleiblich aufwecken mußte, nichts als Eines, auf dem er fußen und sich befestigen konnte; aber dies Eine war freilich das Beste, das Sicherste und Festeste, das er sich irgend unterlegen mochte, und das jede äußere zufällige Stütze gar wohl entbehrlich machte. Dieser eine und letzte Rückhalt war kein anderer, als jenes dreyfache religiöse Wahrheits- und Rechtsgefühl, das, wie in der Brust jedes Menschen, so insbesondere im innersten Herzen eines Volkes unverwüstlich beschlossen ruht" (13, 386). Diese religiös-ethische Haltung ist der einzige Grund und zugleich die sichere Gewähr, daß Görres auf seinem Weg zum Katholizismus zurückkommt. Mit romantischer Schwärmerei hat diese Entscheidung nicht das Geringste zu tun. Es ist die Erfüllung der Forderung, die von der Wahrheit ausgeht, die zugleich höchste Freiheit bedeutet. In einem Brief an Jean Paul vom 26. August 1822 teilt Görres diesem seine Entscheidung mit: „So habe ich in religiösen Dingen nach reiflicher Erwägung für besser gefunden, an dem alten Baue, dessen Grundvesten vor so manchen Jahrtausenden noch vor der ersten Monarchie gelegt wurden, fortzubauen, als auf eigene Faust aus Stroh und Goldpapier ein eigenes Schwalbennest blos auf die Leibzucht zu bauen, das in der stürmischen Witterung wenig gehäuglich ist" (Briefe 3, 28).

C. Geschichtsauffassung in theologischer Begründung.

Der Schritt, zu dem Görres sich 1822 bekennt, mußte ihn notwendig zu einer neuen Lebensform und Lebensordnung führen. Wenn Görres sich für den Katholizismus entscheidet, so bedingt das nicht nur eine Wandlung seines persönlichen Lebens; die neue Lebensform ist gleichzeitig Korrektiv für sein gesamtes Welt- und Geschichtsbild. Es ist die radikalste Metamorphose seines Lebens, zu der alle anderen nur Stufen waren. Es ist seine letzte wirkliche Wandlung, er hat darin den Grund und die Ordnung gefunden, die ihn am sichersten zur Wahrheit führen. Es gibt auf diesem Wege wohl noch ein Vorwärts, eine Annäherung an die Wahrheit, aber es ist ein sicheres Fortschreiten zum Ziele, ohne ernste Umbrüche.

Görres hatte 1821 in „Eurapa und die Revolution" noch versucht, von einer ethisch-politischen Basis aus seine Staats- und Geschichtsanschauung zu bestimmen. Im Individuum sollte die Spannung der Grundtriebe zum gesunden Leben führen und analog sollte auch im Staate — der kollektiven Einheit — eine natürliche Bewegung der Parteien, gebunden durch Verfassung und Recht, erstrebt werden. Dieser reinen Volkspolitik sollte eine politisch-idealistische Weltanschauung entsprechen. Görres versucht damals, der Metaphysik möglichst aus dem Wege zu gehen, ganz ist es ihm nicht gelungen. Er kommt mit rationaler Schlüssigkeit nicht mehr aus. Das rationale Denken ist dem empirischen Material verschrieben, es versagt, wo es um geistige Form geht. Görres erkennt, daß die neuere Geschichte nicht mehr rein rational aus dem natürlichen Entwicklungsgang erklärbar ist, sondern durch eine höhere Einwirkung bedingt sein muß. Die Hinlenkung der Geschichte in eine höhere Bahn durch das Christentum fordert die Anerkennung einer über ihr existierenden, transzendenten Kraft und Einheit. Mit dieser Einsicht war schon 1821 der Versuch, das Gleichgewicht zwischen der geistig-liberalen und gläubig-konservativen Haltung, zwischen Wissen und Glauben, herzustellen, gescheitert. Damit hatte sich dem Glauben des Herzens, der viel eher schon den Weg zur

Wahrheit gefunden hatte, endlich auch die Erkenntnis des Kopfes gebeugt. Idee und Wirklichkeit stimmen nun überein und der ganze Görres kann sich ungeteilt dem neuen Leben hingeben. Die Klarheit der neuen Lebensform teilt sich auch dem Werk mit. Die Gedanken der ersten und vor allem der zweiten Epoche sind oft sehr mühsam nachzudenken, und das philosophische System ist zuweilen verworren und eigenwillig. Der Zwiespalt des eigenen Lebens überträgt sich jeweils auf das Werk. Die Schriften seit 1822 haben einen neuen Zug. Sie sind nicht kraftlos — zufrieden. Görres bleibt der alte Feuergeist und Kämpfer. Aber seine Gedanken sind straffer und klarer, sie sind gebändigt von einer Kraft und Ordnung, die über ihm ist. Weil Görres den Katholizismus bejaht, bejaht er auch die hierarchische [57]) Ordnung. Die Frage nach der Ordnung des Seins ist nun für ihn zentral geworden. Das führt ihn zu Ontologie und Metaphysik. Görres ist in diesem neuen Leben vorwiegend spekulativ und kontemplativ geworden. Die politischen Interessen sind zurückgetreten, zum Teil zwangsweise, weil er aus der Heimat verbannt ist und dort sein Wort verboten wurde. Zum größeren Teil liegt es aber an der neuen Richtung seines Lebens. Der Katholizismus fordert eine neue Weite des Blickes, er ist universal gerichtet. Zwar hat Görres von jeher das Ganze im Auge gehabt. 1808 faßt Görres die Geschichte als das Wachstum eines großen Organismus auf, als ein von Gesetzen bestimmtes Ganzes, als „Chronik des Allgemeinen". Durch alle seine Schriften geht das Streben nach Ganzheit und Universalität. 1819 und 1821 hat er keine pantheistische Weltanschauung mehr. Die Geschichte ist in ihrem Verlauf durch zwei Brennpunkte, den geozentrischen und den heliozentrischen bestimmt. Darüber steht die höchste Idee, die die Geschichte zu sich hinaufzieht. Diese Ordnung ist zwar noch eine willkürlich konstruierte, aber sie nähert sich schon sehr der echten Ordnung an. In der mittleren Epoche hat Görres — veranlaßt durch die politischen Vorgänge der Zeit — sein Hauptinteresse der Staatsphilosophie zugewandt. Nach 1822 tritt die universale Schau wieder in den Vordergrund seines Blickes. Zu zeigen: wie das Ganze in der rchten Ordnung steht, ist nun sein Ziel. So kommt Görres notwendig zur Universalgeschichte. 1827 wird er von Ludwig I. nach München gerufen und findet dort — nach neunjähriger Verbannung — an der bayrischen Universität wieder einen ihm gemäßen Wirkungskreis. Im Winter 1827 liest Görres dort zuerst „Weltgeschichte", und zwar in einem zusammenhängen-

[57]) Mit „hierarchisch" ist nichts anderes gemeint als die Ueberordnung der Gegensätze statt der Gleichordnung in der Identitätsphilosophie.

den Zyklus, der sich über vier Semester erstreckt. Einen zweiten Zyklus leitet er im Winter 1829 mit den drei Vorlesungen über „Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte" ein. Im Winter 1834/35 schließt er den Zyklus mit der französischen Revolution und beginnt sofort im Frühjahr 1835 mit der „Genesis" einen neuen Zyklus, den er im März 1840 mit dem Tode Ludwigs XV. beschließt. In den vierziger Jahren hat Görres noch einmal in großem Zusammenhang — beginnend mit einer Philosophie der Geschichte — über Universalgeschichte gelesen und die Vorträge bis im August 1847 fortgesetzt. Görres selbst hat diesen gewaltigen Stoff nicht niedergeschrieben, zum Teil sind die Vorlesungen in Nachschriften erhalten; im Druck liegen zur Zeit nur die drei Einleitungsvorlesungen zu dem Zyklus von 1829, sowie sechs Vorlesungen über neuere Geschichte vom Sommer 1839 vor. Das System der Görres'schen Spätzeit ist aber so klar, daß die wenigen überlieferten Vorlesungen genügen, um es in den Grundzügen zu erkennen. Daneben sind auch die philosophischen Schriften sehr wichtig, weil sie stets den Blick auf das Ganze richten und auch die Geschichte einbeziehen. Seine Universalphilosophie ist zugleich Universalgeschichte und seine Universalgeschichte ist Universalphilosophie. Für Görres war Geschichte niemals nur eine empirisch begründete Tatsachenwissenschaft. Görres ist wohl Historiker, der über ein reiches Maß von realem, historischem Wissen verfügt, aber er ist darüber hinaus stets Philosoph gewesen, der in der Geschichte eine Einheit sieht, die von Gesetzen durchwaltet ist. Görres ist stets mehr Philosoph als Historiker gewesen.

I. Ueber „Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte" von 1829.

Wenn er sich nun in seinem Münchener „Leben" [58]) wiederum der Geschichte, und zwar der Universalgeschichte zuwendet, so fordert der neu gewonnene Standpunkt auch eine neue Anschauung von der Geschichte. Auf die Geschichtsphilosophie von 1808 war die Staatsphilosophie von 1821 gefolgt. Nun ist seine Anschauung von Geschichte bewußt „religiös" [59]), „weil sie ein-

[58]) Görres schreibt am 22. Dez. 1827 von München an seine Tochter Sophie: „Es ist nun das sechste oder siebente Leben, das ich neu anfange . . ." (Briefe Bd. 1, S. 291).

[59]) Der Görres'sche Religionsbegriff hat eine starke Wandlung erfahren. Religiös war Görres eigentlich immer. Zwar hat er in seiner rationalistischen Jugendzeit das Religiöse zurückgedrängt, aber in seinen Brautbriefen bekennt er sich zur Religion (Briefe Bd, 1, S. 78). Neu ist 1829 der Religionsbegriff als Bindung an die Vorsehung.

sieht, daß das ungetreue Element irdischer Beweglichkeit, in stetem Wirbel umgetrieben, sie wohl tragen, aber in seinen Untiefen ihr nimmer sicheren Grund und Anhalt gewähren mag, und darum auf pfadlosem Meer der Zeiten irrend, die Vorsehung als den einzigen Leitstern anerkennt“ [60]). (S. 89.) Die Geschichte ist über das Religiöse hinaus christlich; sie sieht das Christentum überall „als den goldenen Faden durch ihren ganzen Verlauf hindurchgesponnen, sie erkennt es als Ziel und Ende“ und erblickt es überall im innersten Grund der Dinge (S. 89.) Geschichte „ist endlich nicht bloß eine christliche ins Allgemeine hin, sondern auch eine katholische, und zwar nicht etwa allein im weiteren Sinne, der da umfassende, nichts ausschließende Allgemeinheit ausdrückt, sondern auch im besonderen, der eben mit jenem allgemeinen wieder zusammenfällt.“ Weil sie auf diesen Standpunkt sich gestellt, weiß sie sich in der gesicherten Mitte, „getragen von der ewigen Ordnung der Dinge, bekräftigt durch die ganze Macht der Wahrheit, bejaht durch die ganze Fülle der Tatsachen, die alle in ihrem Schwerpunkte sich gehalten fühlen und nun ohne Widerspruch sich um ihn beruhigen . . .“ (S. 89). Das ist der Ausgangspunkt der späten Görres'schen Geschichtsanschauung. Der Rahmen ist ganz weit gespannt. Es ist wirkliche Universalgeschichte, „wie sie die große Anschauung der alten Zeit aufgefaßt, und wie wir in unseren Vorträgen nach Vermögen sie wiederherzustellen uns vorgenommen“ (S. 91). Nicht nur die Geschichte der Völker und Staaten will Görres in seine Universalgeschichte aufnehmen, sondern „alles das, was durch alle Gebiete des Daseyns im Laufe so vieler Jahrhunderte der menschliche Geist hervorgebracht. Alles, was er in Wissenschaft und Kunst geleistet, was er im ethischen Gebiete sich errungen, die Weise, wie er die gesellschaftlichen Verhältnisse sich ausgestaltet, die Wechselfälle des großen Kampfes, den er mit der Natur in sich und um sich her gestritten, die wechselnden Formen der Weltanschauung, die er in den verschiedenen Zeitaltern sich gewonnen, das alles geht in den Umkreis ihrer Betrachtung ein, und . . . geordnet in jenem gottgegebenen Gesetze und beleuchtet im Strahle jener höheren Wahrheit gestaltet er sich . . . in einer großen durchgehenden inneren Einheit verknüpft, zu jenem großen Epos, in das Gottes schaffendes Wort eintretend in die Zeitlichkeit sich aufgeschlossen“. (S. 91). Universalgeschichte ist hier in dem Sinne gemeint, wie es die großen Philosophen und Theologen des Mittelalters —

---

[60]) „Ueber Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte“. München 1880.

Augustinus und Thomas von Aquin [61]) — verstanden haben: Als Formung und Durchdringung der Geistes- und Weltgeschichte durch das göttliche Wort — eine theologisch verstandene Geschichte, in der die Kirche eine zentrale Bedeutung hat. Alles Sein ist rational vom Logos durchwaltet. Daß Görres nach 1822 zu einer Geschichtstheologie kommen mußte, ist der konsequente Schritt in seiner Geistesentwicklung. Die Form seines persönlichen Lebens war der Form seiner Weltanschauung stets adäquat. Jedoch ist seine Existenz so stark in Freiheit gegründet, daß Görres ausdrücklich betont, die Geschichte sei „keineswegs ausschließlich theologisch", weil sie die „Geisterfreiheit als das Moment aller Geschichte achtet und anerkennt" (S. 90). Insofern Görres die Freiheit stets in allem gewahrt wissen will, ist bei ihm ein Rest von Liberalismus übrig geblieben, aber nicht von dem Liberalismus, womit man „Gott dienen kann wie dem Belial", sondern von dem, der in der Gerechtigkeit und letztlich in Gott gegründet ist. In diesem Sinne allein stimmt es, wenn Wohlers von der Haltung Görres' im Kölner Kirchenstreit sagt: „seine Plattform war einzig und allein die alte liberale Einstellung zur Toleranz der Menschenrechte" [62]) (S. 17). Das Wichtigste an der neuen Görres'schen Geschichtsauffassung ist die Anerkennung der hierarchischen Ordnung, die Gott als Lenker und Leitstern der Geschichte anerkennt, aber auch den geistigen und natürlichen Kräften ihr Recht zugibt.

In den drei Vorlesungen über „Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte" von 1829 ist in konzentriertester Form das ganze System der Görres'schen Geschichtstheologie entwickelt.

Das herrschende Grundprinzip in der Geschichte.

Die erste Vorlesung handelt von dem „herrschenden Grundprinzip" in der Geschichte. Görres tritt mit dem ganzen Anspruch der Autorität auf, die der Wahrheit zukommt. Er will seine Zuhörer befestigen „durch die Macht jener Evidenz, die die in Gott geeinigte Fülle aller Geschichte in sich trägt" (S. 4) und ihnen „das in Kampf und Streit stets wachsende Reich Gottes in aller

[61]) Görres hat jedoch ein viel stärkeres Verhältnis zur Geschichte als die Scholastik. Die Scholastik schreitet deduktiv von Gott als der ersten Ursache zur Welt fort, sie schließt die Geschichte wohl ein und setzt sie voraus, aber sie sieht die Geschichte nicht als Ganzes für sich mit besonderen Prinzipien.

[62]) Wohlers Günther: Görres und das Rheinproblem. In „Görresfestschrift", hrsg. von Karl Hoeber (S. 17). Köln 1926.

Geschichte deuten" (S. 1). Görres geht von der scheinbaren Teilung der Welt in Himmel und Erde aus, die zwei verschiedene Weltanschauungen bedingt. Die eine, auf die Natur gestützt, die „von der Tiefe und dem Schein ausgehend, das Tiefste als das Höchste" (S. 7) setzt, ist die geozentrische Anschauung von der Welt. Daneben steht die heliozentrische Ansicht der alten Priesterschulen. Dieser zweifachen Ansicht von der Welt entspricht im Geistigen eine zweifache Philosophie. Auf der einen Seite die Meinung, die sich an den Sinnenschein hält und die Natur als Prinzip alles Seins erklärt. So hat das gesamte Altertum die Erde für „die gemeinsame Mutter der Götter und Menschen" gehalten (S. 9). Wo aber die Natur herrscht, ist keine Freiheit, sondern Notwendigkeit. Es sind demnach „nur Naturmächte, die in Wahrheit die Geschichte wirken, und Menschen und Götter . . . sind doch in innerster Wurzel gleich erdenhaft und an die Natur verfallen und von ihrer Nothwendigkeit unbedingt und blind beherrscht" (S. 10).

Dieser Anschauung ist aber von jeher eine andere entgegengetreten, die glaubt, daß die Kraft von oben und nicht von unten kommt. Es ist allein die schöpferische Gotteskraft, die als gebietende Mitte über dem Weltall steht, „selbst frei, jegliche ethische Freiheit achtend" lenkt sie „als ewige Vorsehung den Lauf der Begebenheiten, die willigen Freiheitskräfte leitend, die widerstrebenden ziehend" (S. 10). Diese Anschauung, aus einem vertrauten Verhältnis mit der Gottheit hervorgegangen, hat lange mit der anderen Irrlehre gekämpft, bis sie ihrer vollkommen Herr wurde, „als jene ewige Geistersonne selber in den Aufgang eingetreten" (S. 11) „bis endlich das Wort . . . in die Sterblichkeit eingetreten". Seitdem steht das lichtstrahlende Auge der Vorsehung geöffnet über der Welt und der Geschichte, immer wachsam lenkt es mit einem Blick den Lauf der Ereignisse. Görres erklärt sich „ohne allen Zweifel" für diese uralte und auf ewige Zeiten gültige Priesteranschauung. In der Geschichte muß Gott als aller Bewegung Anfang, Mitte und Ende gelten, das göttliche Prinzip ist die erste und innerste Wurzel alles Seins und Geschehens.

Trotzdem schläft „jener eisgraue Alte Dämogorgon" nicht, der im Mittelpunkt der Erde, im Naturgrund aller Dinge sitzt. Er weckt in der christlichen Zeit noch einmal eine naturalistische Weltanschauung. Sie tritt mit Hohn und Entschiedenheit der priesterlich-historischen Grundanschauung entgegen. Sie sucht ihren Grund in einem „angeblich ordnungslosen Zustande, der der geordneten Natur vorangegangen, im alten Chaos und seiner Verneinung aller Form und alles Ursprungs bei einer ewigen Sub-

stanz“ (S. 13). Görres zeichnet nun in fast visionärer Schau die Philosophie, die zwanzig Jahre später von den Linkshegelianern, vor allem Karl Marx, als Materialismus verkündet wurde. Zwar lagen die Ansätze dazu in der Zeit, aber Görres gibt darüber hinaus ein geschlossenes System des späteren Materialismus.

Die ewige Substanz hat seit Aeonen tappend sich selber die fehlende Form zusammengesucht und sich allmählich zur heutigen Weltordnung hinaufgesteigert. Aus den Planeten haben die Sonnen sich verflüchtigt, aus dem Unorganischen hat das Organische allmählich sich losgewunden. Der Kristall hat sich zur Pflanze gesteigert, in weiterer Entwicklung entsteht daraus im Traum das Tier. In der Tierwelt wird aus dem niederen das höhere Tier, der Affe; und darüber erhebt sich endlich der Stammbaum des neugeformten Menschengeschlechtes. Der Mensch lauscht den Tieren die Sprache ab, und aus ihr richten sich seine geistigen Kräfte auf. Wie die Atome sich einst zu Kristallen geformt, „so schießen die Menschenmassen wie die Salze zu gesellschaftlichen Verbindungen an“ (S. 15). Es entstehen Familie, Stamm und Staat. — Die physischen und geistigen Kräfte wachsen an und begründen durch Waffengewalt und Aberglauben ihre Herrschaft. Autokraten und Theokraten geraten in Kampf. Der Sieg entscheidet sich für den Stärkeren, das religiöse Element wird vom politischen unterjocht und die Kirche nur noch als Anstalt der höheren Polizei geduldet. Der Staat erbaut sich auf „blos materiellen irdischen Interessen“. „Die Schule übernimmt das Priestertum, in dem aller Cultus als Calcül erscheint“ (S. 16). Nun zerfallen die Völker mit der Gewalt, Kämpfe erschüttern die Jahrhunderte. Schließlich wird die Mehrzahl über die Minderzahl Meister und „wenn nun der letzte Herrscher am letzten Priester sich zerschlagen, dann ist die goldene Zeit herangekommen, das alte ursprüngliche Chaos ist wieder hergestellt“ (S. 16). „Dieses sich selbst formende Formlose ist allein der Gott, der am Schluß aller Geschichte als ihr Ziel und Ende steht“ (S. 16). Die Form ist nur das zufällig der Substanz beigetretene Akzidenz, Form ist hier keineswegs Verwirklichung des Materials, die erst Dasein verleiht, sondern als Zufälliges an die Materie geraten. Es ist keinerlei Plan oder Vorsehung in der Geschichte; das Chaos ist Prinzip der Geschichte und der Welt, alle Ordnung ist umgekehrt. Die Geschichte anerkennt „keinen Gott über ihr, sondern allein einen Gott in ihr, der erst w i r d durch sie und den die fortschreitende Menschheit sich selber nach ihrem eigenen Bilde ausgeschaffen“ (S. 21).

Görres hat in der Einleitung zu den Schriften Heinrich Susos von 1829 ebenfalls sehr klar über die Krisis seiner Zeit geurteilt.

„Das aber ist die Torheit dieser Zeit, daß sie aus dem Mikrokosmus heraus im Makrokosmus sich vergafft und jenen Seelen der alten platonischen Lehre gleich, die in den Weltspiegel geschaut, in diesem Schauen in Liebe gegen ihr eigenes Bild entbrannt, und nun in den Spiegel hinein und ins Elementenmeer hinabgesunken. Jetzt haben die Kräfte, alle nach abwärts hingezogen, in der Tiefe ihren Ruhepunkt gefunden, befestigen sich in ihm und verwachsen mehr und mehr in die Naturseite des Daseins; die innere und höhere Seite, verlassen von aller Fülle, verödet immer sichtlicher; der innere Sinn erstirbt, der Geist ist der Welt verfallen, und sie hat ihm das Joch ihrer Gesetze aufgelegt. Da alle Wissenschaft sich säkularisiert, hat ihr das Säkulum auch seinen Charakter aufgeprägt; sie ist profan, knechtisch und wandelbar geworden und muß dem ewigen Juden gleich, ohne Unterlass im Rade der Zeiten gehen und die endlose Seelenwanderung durch alle Naturreiche durchlaufen." S. LXXI und LXXII.

Görres hat das spätere materialistische Welt- und Geschichtsbild mit großem Scharfblick erkannt und schon in Einzelzügen dargestellt. Er sah voraus, daß im philosophischen System der Gegenwart — nämlich im objektiven Idealismus Hegels — der Kern für die spätere Sprengung grundgelegt war. Hegel hat ein echtes Gleichgewichtssystem erstrebt und einen dualistischen Monismus erreicht, in dem Natur und Geist im Weltgeist, dem unpersönlichen, rationalen Prinzip zur Einheit gebunden sind. Nach Hegels Tod lag die Spaltung nahe; die Identitätsphilosophie wurde in die spiritualistische Rechte und die naturalistische Linke aufgesprengt. Das hat Görres intuitiv vorausgesehen. Er ist durch die Wandlungen seines eigenen Lebens hellsichtig geworden für die geistige Entwicklung; dadurch hat er auch erfahren, daß sich nichts als bleibend in seinem Bestande erweist, „als was auf einer unerschütterlich religiös-sittlichen Basis geruht" (S. 22).

Ontologie und Metaphysik.

Die erste Vorlesung hat das herrschende Grundprinzip der Geschichte in aller Klarheit angegeben. Die zweite Vorlesung will die Ordnung zeigen, in welcher das göttliche Grundprinzip zu dem natürlichen steht, die Verkettung der beiden Prinzipien, ihre Formen und Gesetze. Görres gibt hier eine ganz systematische Ontologie, eine Lehre von der Ordnung und Gesetzlichkeit des Seins. Er fragt aber auch nach dem Noumenalen, nach den Urgründen des Seins und kommt zu einer echten Metaphysik. Alle Geschichte hat „ihre innerste und tiefste Einheit in Gott . . ., von dem sie Urbeginns ihren Ausgang zuerst genommen, zu dem

als ihrem Ziele sie wieder zurückstrebt . . ." (S. 25). Gottes Wort hat Urbeginns die Welt erschaffen. "Ins Nichtseyn hinaushallend hat es in ihm das Seyn und mit ihm die physische und geistige Natur hervorgerufen, fortdauernd in der einen wiederhallend, lenkt es den Lauf der Gestirne und die Bewegungen aller Massen und Elemente; im Geisterreiche nachklingend aber ordnet es die Bahn der Geschichte, und giebt ihr Gesetz und Regel" (S. 31). Görres sieht das Sein dreischichtig, deshalb durchdringen sich drei Reiche in der Weltgeschichte:

1. Das Reich Gottes in seinem heiligen, unbedingt freien Willen.
2. Das Reich der mit Notwendigkeit gemischten Freiheit in der Menschenbrust.
3. Das Reich der unbedingten Notwendigkeit in der Natur.

Gott, Mensch und Natur sind die drei gestalthaften Ideen, mit denen es die Metaphysik zu tun hat.

„Gottes Wesen [63]), vor und über Allem ist durch Alles ohne räumliche und zeitliche Ausbreitung hingegossen, und, wenn auch Allem sich mittheilend, doch ungetheilt in seiner Fülle in sich beharrend" (S. 35). Gott ist also ewig und unendlich; von nichts eingeschränkt — Raum und Zeit sind Kategorien des Endlichen — er ist Schöpfer, aber selbst die absolute, unveränderliche Seinsfülle. „Einfach in seiner Essenz, einfach in seiner Wirksamkeit, wird all sein Thun durch die gleiche Einfachheit bezeichnet" (S. 35.) Gott ist unum, ens simplicissimum, in ihm gibt es keine distinctio. Er steht über allem Wechsel unverändert, und obgleich er alles bewegt, gibt er doch selber der Bewegung keinen Zugang in sein ruhendes Sein.

Alles außer Gott ist aus seinem Wort hervorgegangen. Er allein ist ens a se, alles andere ist ens ab alio. So sind die Geister aus seinem Ruf hervorgegangen; „alles, was sie von Kräften und geistigem Vermögen in sich tragen, ist ihnen aus dem hallenden Wort gekommen" (S. 55). Diese Ausschaffung, in der die Kreatur gewirkt wurde, muß daher, „eben weil sie das ausschließliche Werk der Gottheit ist, gut und vollkommen sein, wie die wirkende Macht es selber ist" (S. 55). Sie ist ausgegangen aus der Fülle des Gu-

[63]) In der „Mythengeschichte" von 1810 hat Görres schon sehr Tiefes über das Wesen Gottes gesagt z. B. (5, 17) „Vor aller Zeit und über allem Raum ist Gott im Urbild". Dann: (5, 18) „Die Gottheit in sich, und dadurch in Allem hat keine Geschichte; im Abgrund der Ewigkeit ist keine Strömung, nicht Ebbe und nicht Fluth. In ihr ist kein Fortschritt und kein Wandel, aber was sich wandelt und weiter schreitet, ist, was hervorgegangen aus dem Wesen, in Formen widerglänzt, sich in Farben bricht, in Worte auseinanderfließt, in Gedanken sich gegliedert" (5, 18).

ten und soll in der Geschichte einen Abglanz dieses Guten ausgestalten. Aber Gott hat die geistigen Naturen nicht an zwingende Notwendigkeit gekettet, sondern ihr Tun ihrer freien Willkür anheim gestellt. Er hat „die geistige Natur des Menschen in ihrem Wollen völlig freigegeben, also, daß sie, nur im Vollbringen durch ihre Leiblichkeit in den allgemeinen Verband der Naturnotwendigkeit aufgenommen, im innersten Heiligthume ihres Willens durch nichts zum Wollen gezwungen wird, und indem sie in eigener Willkür sich selbst zum Wollen frei bestimmt, selbstthätig jede schon geschlungene Kette von Ursache und Wirkung abzubrechen und eine neue zu knüpfen vermag" (S. 27.). Gottes freies Wollen geht ausschließlich auf das Gute. Den Geistern hat er die Wahl zwischen dem Guten und dem Bösen der Möglichkeit nach freigestellt, aber er kann ihnen nicht gestatten, sich wirklich für das Böse zu entscheiden. Damit die Selbstbestimmung für das Gute möglich werde, hat Gott ihnen gewährt, was er den blinden, physischen Kräften versagt, „die Einsicht, in der sie seine Wege erkennen, und jenes Gesetz des ethischen Gleichgewichts verstehen, und Sinn gewinnen für den Accord zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpfe, der göttlichen Freiheit und der creatürlichen, der in reiner Ausstimmung allein durch die Aneignung des Guten möglich ist" (S. 28). Auch die Natur ist aus Gottes Wort hervorgegangen. Die Naturkräfte sind von Gott angewiesen, „daß sie thun nach dem Geheiß, und von einer inneren zwingenden Nothwendigkeit getrieben, vollführen, was ihnen geboten worden, ohne aufzusehen, und zur Rechten oder Linken hin abzuweichen" (S. 25/26). Gott hat in der physischen Welt „die Kraft sowohl als die Substanz, jede scharf umschrieben, in ihrem Bestande unabänderlich bevestigt und beide in ihrer unzertrennlichen Verbindung in die Verkettung von Ursache und Wirkung eingewiesen" (S. 27).

Erstmalig hat Görres jetzt die wirkliche ontologische Unterscheidung und Verschiedenheit von Creator und Creatura erkannt. Nur Gott allein i s t Sein, alles Geschaffene h a t nur Sein. Trotz der grundsätzlichen Verschiedenheit von esse absolutum und esse receptum gibt es einen „Accord", eine Aehnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf. Die Schöpfung ist ein „Abglanz des Guten". Zwar ist das empfangene Sein zerteilt, aber es hat doch Teil am göttlichen Sein, „soweit es dem irdischen Dasein gestattet ist". „Dem Wesen des Menschen, das Gott ausgeschaffen, hatte er als seine Form jegliches Gute eingeschaffen, und in dieser Form war sein Wesen, sonst von Gottes Wesen in innerster Wurzel ausgeschieden, doch wieder mit Gott geeint" (S. 71). Diese beiden Einsichten von der Unterscheidung u n d Aehnlichkeit zwi-

schen Schöpfer und Schöpfung — die Analogia Entis — machen das späte Görres'sche System zu einer echten Metaphysik, einer Rückführung der Strukturen des Endlichen auf die Struktur des Unendlichen. In dieses System gehört notwendig auch die Auseinandersetzung mit dem Freiheitsproblem und die Frage nach dem Bösen. Das Freiheitsproblem war von Görres bereits 1821 sehr ernst genommen worden. Es wird nun aus der neuen Ordnung heraus wieder aufgerollt und beantwortet. Die höchste und reinste Freiheit ist die göttliche, die allein auf das Gute geht. In der Natur ist zwingende Notwendigkeit. Im Menschen dagegen ist der Möglichkeit nach Wahl zwischen Gut und Böse. Wenn der Mensch aber „mißbrauchend die freie Kür, für die böse Seite sich entscheidet" (S. 29), so verteidigt sich die ewige Ordnung gegen die Unordnung, die jener Mißbrauch in sie gebracht. Der Herr, der dem Willigen Helfer ist, tritt nun als Richter gegen den Rebellen auf und zwingt ihn, „da er zuvor in freier Einstimmung das Werk zu fördern sich geweigert, . . . nun als Werkzeug gegen seinen Willen zu dienen" (S. 30). Es ist ein unvermeidlicher Determinismus, der aus dem Wesen Gottes, als dem summum bonum, das das Böse nicht zulassen kann, folgt. Gott ist das radikal Gute und muß deshalb seiner Verneinung, seinem Widerspruch entgegentreten. „Gott mengt sich in keinen Gegensatz der Parteien, nur zwischen gut und bös nimmt er Partei und stellt seine Gerechtigkeit mitten inne, die jeden der streitenden Theile, der sich zum Bösen verirrt, zu treffen weiß" (Pol. Schr. 5, 146).

Das Böse ist die Negation des Guten. Es hat kein eigenes Sein. „Seine Natur ist . . . wesentlich Verneinung und also vor allem Selbstverneinung, in der er (der Teufel). wenn Gott bei den Propheten von sich aussagt: „Ich bin der da ist!" von innerer Notwendigkeit getrieben, von sich prädiciren muß: „Ich bin, der da nicht ist!"; also die Wahrheit zur Lüge machend durch sein Dasein, und die Lüge zur Wahrheit durch sein Wort" (Polit. Schr. Bd. 5, S. 300 „Die Metamorphosen des Teufels"). Das Böse ist die Abwendung vom Guten, es hat seinen Grund nicht in Gott, sondern in der menschlichen Freiheit. Es geht dabei nicht um Gegensatz, sondern um Widerspruch, um reine Ausschließlichkeit. Das Böse hängt dem endlichen Sein an, und zwar der Geisterfreiheit. Vor dem Sündenfall waren die Geister eins in Gottes Wesenheit. „Gottes Wille war ihr Wille, und er herrscht mitten in ihrer freiesten Freiheit, weil sie nur das Gute wollen mit Gott" (Pol. Schriften 5, 171). Aber der Sündenfall hat das Band zwischen Gott und Mensch gelöst. Die verfinsterte Seele treibt aus der Substanz heraus nach abwärts in den natürlichen Organismus. Gott ist unend-

lich fern gerückt; und die verängstigte Seele müht sich vergebens, ihn wieder zu erreichen. Die menschliche Freiheit hat so im Sündenfall versagt und durch den Eigenwillen die Störung zwischen Gott und Geschöpf verursacht. Das Böse wird ganz scharf als etwas Außergöttliches, Nichtiges erklärt. Diese Stellung Görres dem Bösen gegenüber ist eine entschieden andere, als die aus der „Mythengeschichte" von 1810. Damals glaubte Görres, er müsse Phantheist sein, um das Böse unterbringen zu können. Er sieht das Böse, 1810 mit dem Guten in Gott. „Blind ist das Böse, in wilden, dunkeln Kräften gährend, das Ungeheure nur gestaltend, wie ein finsteres Verhängnis hat es Gott in sich aufgenommen, daß es seinem hellen, besonnenen, klaren Willen entgegentrete, und nun die Weltgeschichte ein großes Drama im Kampfe beider sich bewege" (5, 292). „Gott eins in sich, ohne Gleichen, älter als die beiden Prinzipien, die er selbst gegeben, hat zuerst das Licht gesetzt; . . . Mit dem Satze aber ist nothwendig der Gegensatz gegeben; es folgte daher das Licht der Finsterniß nicht in der Intention des Schöpfers, sondern zufällig wie der Schatten der Person" (5, 291).

Görres ist von dem damaligen, pantheistischen Weltbild, das Natur und Geist, Gut und Böse in eins sieht, nun radikal entfernt. Sein System ist in der letzten und reifsten Phase hierarchisch geordnet: es stellt Gott an die Spitze alles Seins, dann folgt das Geisterreich und zuletzt das Naturreich. Diese hierarchische Ordnung bestimmt auch die Geschichte. Von Gott hat die Geschichte ihren Ausgang genommen und zu ihm soll sie zurückkehren. Eine göttliche Mechanik hat ein „harmonisch ordnendes Gesetz des Gleichgewichts" (26) in die Natur hineingelegt, das sie wie eine urbildliche Idee beherrscht und an die ideale Mitte knüpft, zu der alle schwankenden Säkulargleichungen doch wieder zurückkehren müssen. Die Naturkräfte sind nur Diener der höheren Geschichte, der sie „Träger, Haus und Bühne" (26) bauen. Auch den freien Geistern ist ein gleiches, harmonisch ordnendes Gesetz des Gleichgewichts eingeschaffen, das „mit aller Macht einer herrschenden urbildlichen Idee" die ethischen Ungleichheiten ausgleicht und ordnet. Diese Idee, die Gottes Vorsehung in der Zeit immer wieder verjüngt, will die Geschichte zum Guten gestalten und einen Nachklang seiner inneren Harmonie hervorrufen. Die urbildliche Idee wirkt als Gestaltungsprinzip, sie ist die logische Form, die ante rem und ewig ist.

In der Geschichte steht das göttliche Prinzip als das schöpferisch erhaltende Element an der Spitze, ihr ordnet sich das kreatürliche Element unter, das in menschliche Geschichte und Na-

turgeschichte zerfällt. Im Naturreiche ist jede Tat durch vorgreifende Notwendigkeit bestimmt, im Geisterreiche wird die Tat „durch die gleiche Prädestination, nachdem sie frei geschehen, zu ihrem guten Ziele gelenkt“ (S. 31).

Görres zeigt, wie diese Idee der Ordnung dem Menschen nicht durch natürliche Einsicht, sondern durch Offenbarung gegeben wird. Denn der Geist, dem aus sich diese Einsicht gelänge, „er müßte nur aus der Wahrheit denken, weil die Wahrheit seine Substanz ausmacht“ (S. 32). Da aber das geschaffene Sein zerteilt ist, kann es nicht aus eigener Essenz sonnenhaft, selbstleuchtend sein, es kann sich nur bedingter Wahrheit rühmen. „Gott also muß das Gesetz, das er in aller Geschichte realisiert haben will, offenbarend dem Menschen kund thun“ (S. 33). Das Gesetzbuch, das die Deutung der Geschichte enthält, ist das Buch der Bücher, „das aller Geschichte erst ihre leuchtende bindende Mitte giebt, die Bibel“ (S. 33). Die Gesetze der drei Reiche sind niedergelegt in drei Bibeln: der Bibel der Natur, der Bibel des Geistes und der Bibel der Geschichte. Görres gibt vier Merkmale an, die die rechte Offenbarung kennzeichnen:

1. Schlichte, prunklose Einfalt, die die Fülle Gottes verbirgt und das Verborgene doch wieder allen Suchenden offen und neidlos hinlegt.
2. Als Gottes Wort muß sie in ihrem ganzen Umhange wie mit Gott, so auch mit der Welt in Harmonie erscheinen.
3. Sie muß das schöne Ebenmaß herrschender und umschreibender Einheit wirklich in sich tragen.
4. Die Offenbarung muß als Gottes Wort „alle Zeiten und Momente der Anlage nach schon in sich aufgenommen haben; es muß in sich der Involution nach gegliedert seyn, wie die Zeiten sich später äußerlich auseinandergliedern“ (S. 38).

Das Wort, in die Geschichte hinausgesprochen, wird Grund und Zeichen sein jedem neuen Jahr und wird alle in ihrem Umlauf begrenzen und umschreiben. Jedoch das Wort s e l b s t ist in keiner Weise Universalgeschichte, sondern meist an die Führung eines Volkes gebunden. Es gibt aber viele Völker und alle haben ihre Geschichte, die ganze Fülle der Formen und Gestalten, das ganze vielgestaltige Leben in ihnen — das alles bildet zusammen das kreatürliche Element, „das in sich selbst in Leib und Seele getheilt und in der Durchwirkung jenes höheren Geistes, der es überschwebt, aufgefaßt, erst die ganze und volle Universalgeschichte zusammensetzt“ (S. 42).

Der Mensch ist Grund und Voraussetzung der Geschichte, kein objektiver Geist bestimmt sie. Das Leben des Menschenge-

schlechts verläuft in derselben Ordnung wie das des Individuums. So gibt es drei Hauptmomente aller natürlichen Geschichte, die analog zum Leben des Einzelnen, auch für die Universalgeschichte Geltung haben:

1. das geographische Moment,
2. das ethnographische Moment,
3. das ethisch-politische Moment.

Die beiden ersten Momente binden den Menschen durch Klima und Bodenverhältnisse in Rassen, Stämme und Völker zusammen. Das dritte Moment faßt die Stämme in politische Körperschaften zusammen, gibt ihnen eine eigene Rechtsnorm und weist ihnen Pflichten zu. Ueber diesen drei Momenten steht das höhere kirchliche Moment, das die drei anderen beherrscht. Jede Kirche hat in Gottes Reich ihre Metropole, wo auch das Wort seinen Ursprung hat.

Görres wirft am Schluß der zweiten Vorlesung selbst noch einmal die Frage auf, in welcher Ordnung sich die verschiedenen historischen Momente zusammenfügen; es ist ein Ueberordnungsverhältnis. „Die gesuchte Ordnung kann keine andere als eine Unterordnung seyn, in der jeder tiefere Gegensatz jedesmal in einer höheren Einheit sich aufgehoben findet, die, selber wieder in sich entzweit, im noch höheren ihre Versöhnung sucht, bis endlich alles Getheilte in der höchsten Einheit, die keine weitere Theilung zuläßt, seine Beruhigung gefunden“ (S. 48). Die Naturkräfte, die in die leibliche Seite des menschlichen Daseins eingreifen, finden in der dort eingewohnten Lebenskraft ihre bindende und beherrschende Einheit. Diese lebendige Kraft, die in der Menschengattung sich wieder in viele höhere Gegensätze aufspaltet, wird in der geistig-ethischen Kraft gebunden, die durch die Bande des Rechtes und der Wahrheit zusammengehalten wird. Die neuen Gegensätze in dieser Region sollen in ihren unteren Gebieten durch Schule und Staat vermittelt werden. Jedoch den höchsten Gegensatz, an den sie zuletzt im Praktischen sich alle knüpfen, den zwischen gut und böse, vermögen sie in keiner Weise aufzuheben. Diese innerste unheilbare Zerrissenheit kann nie durch die endliche Kreatur erfolgen; „nur Gott vermag jenen höchsten Gegensatz aufzuheben, . . . nur er mochte die Wunde heilen, die der Mensch sich selbst geschlagen, und so tritt das heilende Wort in die Mitte der Universalgeschichte, wie es schaffend in ihrem Beginn gestanden“ (S. 49). „Indem also die lebendig-organische Kraft der physischen sich übergeordnet, über die ethische dann durchgreifend sich gestellt, die Gotteskraft aber alle durchherrscht,

hat jedes seinen Ort gefunden und sein Recht, . . . und das Ganze hat sich zu einem geschlossenen Ganzen ausgerundet" (S. 49).

Das System, das Görres in der zweiten Vorlesung gibt, das Gott als Anfang, Mitte und Ziel aller Geschichte sieht und in ihm die einzig unbeschränkte Sinnfülle und Freiheit weiß, von dem alles Geschaffene Sein und Freiheit empfängt, hat sich als ein echt metaphysisches, geschichtstheologisches ausgewiesen.

Die Zeitenfolge in der Weltgeschichte.

In der folgenden dritten Vorlesung ist nun noch die schwierige Aufgabe zu lösen, wie „sich die innere organische Gliederung selbst entwickelt, und wie sie in dieser Gliederung in große natürliche Perioden zerfällt . . ." S. 5). Es geht Görres also jetzt um die praktische Anwendung seines ontologischen Systems, um den formalen Aufbau der Weltgeschichte. Es wollen vier Momente und acht Kräfte in die Rechnung aufgenommen werden. Dann ist nur erst eine Hälfte der Aufgabe gelöst: die statische Seite. Daneben hat die Geschichte auch ihre Dynamik, ihre allmähliche Entwicklung aus ferner Vergangenheit durch die Gegenwart in die Zukunft hinein, die infolge großer zyklischer Perioden sich innerlich abgliedert und in deren Knotenpunkte dann die historischen Epochen eintreten.

Gott ist Ursprung und Ziel aller Geschichte. Die irdische Geschichte ist „nur die in Zeit und Raum in der frei geschaffenen und als frei geehrten Creatur abfließende ewige Geschichte" (S. 58), sie ist die Selbstoffenbarung Gottes. Gott selbst ist vor und über aller Geschichte. Vor dem ersten Anbeginn der Dinge liegt die „zeit- und richtungslose Ewigkeit", in der die Gottheit ihre innere Einheit in der Dreiheit der Personen entfaltet und diese Dreiheit wieder in die Einheit zurücknimmt. Im Innern der Gottheit hat sich dieses Geheimnis vollbracht, jene ewige Tat hat „kein Vor und Nach; eben weil sie in der stehenden Gegenwart der Ewigkeit [64]) erfolgt" (S. 57). „Es öffnet sich die Gottheit, . . . in drei verschiedenen Momenten göttlicher Disjunction, und sie schließt sich wieder in drei andern einer göttlichen Synthesis, und in sechs Momenten verläuft der ganze Act dieser Selbsterkenntniss; aber alle sechs Momente sind nur ein einziger im ewigen Nun; denn es ist kein Werden in dieser Gottesthat . ." (S. 57). Was sich in den Mysterien der Gottheit in ein „stetes Nu"

[64]) Die Görres'sche Auffassung von Ewigkeit deckt sich mit der von Boethius, von dem sie auch wohl stammt. Boethius definiert Ewigkeit als „nunc stans". „Sempiternitas et aeternitas differunt. Nunc enim stans et permanent aeternitatem facit; nunc currens in tempore sempiternitatem."

zusammendrängt, entfaltet sich in Raum und Zeit als Geschichte, die mit der Erschaffung von Himmel und Erde beginnt und nach dem Vorbild der göttlichen Selbsterkenntnis in der doppelten Dreiheit von Disjunktion und Synthesis zur Anschauung kommt. Die drei Scheidungen und Einungen im göttlichen Sein sind der Grund aller natürlichen Geschichte. Görres sieht die ganze Einteilung der Weltgeschichte als Abbild der göttlichen Dreieinigkeit, so wie er 1842 auch das Verhältnis von Kirche und Staat aus dem Mysterium der Incarnation versteht. Er versteht Geschichte nur von Gott her, theologisch.

Die zeitliche Geschichte ist zwischen Gott und Gott gestellt. „Wie jenes große Gesicht über den Ursprung des Alls im Buche der Genesis im Beginne aller Geschichte steht, . . . so ist jenes andere große Gesicht an das Ende der Tage hingestellt, im Halle der Posaune alle Dissonanzen der Zeitlichkeit angebend, aber zuletzt in dem großen beruhigenden Accord versöhnend . . .“ (S. 85). Diese Spannung zwischen Erschaffung und Gericht ist die Weltgeschichte; sie ist in sechs Weltalter eingeteilt und jedes dieser Weltalter hat wieder sechs Zeitalter, so daß der ganze Verlauf der Geschichte in einer Folge von 36 großen Zeitabteilungen umschrieben ist. Drei vermittelnde Einheiten: der Sündenfall, die Flut und die Erlösung durch den Menschensohn heben sich aus der großen Bewegung besonders hervor. Dieses große System ist für Görres keine willkürlich ersonnene Ordnung, die gleich einem mathematischen Netzwerk die Masse der historischen Tatsachen umzieht; vielmehr will diese Ordnung „im Gesetze des ihnen eingepflanzten Lebens alle in ein organisch geschlossenes Ganze einen, im Besonderen das Ganze, im Ganzen jede Besonderheit wiederfindend“ (S. 88). Im Verlaufe dieser Weltalter geschieht wohl Aehnliches, nie aber das Gleiche; „denn die Geschichte der Geister spielt im Reich der Freiheit“ (S. 87). Die ganze Einteilung soll nur eine innere Gliederung sein und „also dem Leben und der Entwicklung seiner ganzen Fülle den freiesten Spielraum“ (S. 88) lassen.

Während die Gottheit in einem ruhig heiteren Sein gestanden, faltet sich die Geschichte „in geordneter Folge in ein zyklisch Getheiltes auseinander“ (S. 58). Die irdische Geschichte ist Werden, Entwicklung. Görres gibt folgende Gliederung:

I. Weltalter = Schöpfungszeit, Genesis des Guten.

Drei Scheidungen der Naturelemente:

1a) Scheidung von Licht und Finsternis.

2a) Scheidung der Wasser über dem Himmel von denen unter ihm.

3a) Scheidung von Erde und Sonne.
Drei Scheidungen der geistigen Elemente:

1b) Scheidung des Feuers von der Erde.

2b) Scheidung der Luft vom Wasser.

3b) Scheidung des Trockenen vom Meer.

Drei Einigungen:

1. Pflanzenreich.
2. Tierreich.
3. Menschenreich.

II. Weltalter = Genesis des Bösen.

Das Böse hat seinen Grund in der geistigen Natur, die in sich die Möglichkeit der Bejahung wie Verneinung hat. Die freien Geister haben in Mißbrauch ihrer Freiheit in drei absteigenden Akten sich eigenmächtig — statt mit Gott — mit sich selbst geeint und in drei frech ansteigenden Akten sich von Gott abgerissen. Der Sündenfall bringt im höheren Geisterreich Scheidung in ethisches Licht und ethische Finsternis, in Himmel und Hölle.

Auch der Mensch hat seine Freiheit zum Bösen mißbraucht. Statt sich in drei Momenten mit Gott zu einen, hat er in dreifacher Empörung die Verbindung mit Gott durchschnitten. Gott schickt Mühsal und Tod über die Menschheit, aber sein Erbarmen verkündet künftiges Heil und Erlösung.

III. Weltalter = Kampf des Guten und Bösen, zwischen Abel und Kain, zwischen Gottes- und Erdenstadt. Reicht vom Sündenfall bis zur Flut. Aus Einheit wird Vielheit, das Menschengeschlecht gliedert sich in Rassen und Stämme.

Drei Scheidungen:

1. Kampf zwischen Kain und Habel;
2. Kampf zwischen Kainiten und Sethiten;
(zwischen Erdenstadt und Gottesstadt);
3. Vernichtung des Geschlechts der Nephilim durch die Sündflut.

Die Sündflut bedeutet eine wichtige Caesur in der Weltgeschichte, mit ihr schließt die mythische Urgeschichte, die ältere, primitive schöpferische Zeit. Es beginnt nun die wiederherstellende Zeit. Sie will ein Dreifaches:

Im ersten Weltalter will sie den in der Arche geborgenen Keim zu einem neuen Menschengeschlecht entfalten.

Im zweiten Weltalter wird die Gottheit ihre Einwirkung und Erlösung offenbaren.

Im dritten Weltalter wird die erlöste Menschheit den Kampf mit dem Bösen zum Ziel ausstreiten.

Die erste Periode der wiederherstellenden Zeit ist das

IV. Weltalter: Es ist eine neue Schöpfungszeit. Die Geschichte hat Raum gewonnen, um in der gemäßigten Temperatur der entzweiten Kräfte noch einmal ihren großen Umlauf zu beginnen. Der in der Arche geborgene Keim hat sich in drei Stammwurzeln geteilt: Sem, Cham und Japhet. In Noe sind noch die drei Wurzeln vereinigt. Noe faßt auch die drei Urberufe noch in seiner Person zusammen, er ist Priester, König und Familienoberhaupt. Aber die Schiednis bricht auch in diese Einheit ein. In der

1. Weltzeit spaltet sich die Einheit in die drei Stämme der Semiten, Japhetiden und Chamiten auf. Die drei Stämme sind auch bereits ethisch in Licht und Finsternis geschieden. Die Sünde Chams bringt Fluch auf sein Haus, während Segen auf den Häusern Sems und Japhets ruht. In dieser Zeit hat sich „der älteste gesellschaftliche Verein in Kirche, Staat und Haushalt unter den Formen patriarchalischer Herrschaft im Osten von Sennaar aufgebaut“ (S. 68). Aber dem Gottesstaat bildet sich wieder der Erdenstaat entgegen. Hochmut und Gewalttat bringen Zerfall. Die Hybris baut den Turm zu Babel. So beginnt die

2. Weltzeit mit Verwirrung der Sprache und Zerstreuung der Völker. Die alte Ordnung ist zerstört. Im Geistigen herrscht die Lehre der Schlange, im Staate der Despot Nimrod. Die Trümmer des gesprengten Reiches verbreiten sich über die ganze Erde, und jedes Volk erhält seine Stätte in der Völkertafel, wo sich seine besondere Geschichte an die allgemeine knüpft. Die

3. Weltzeit stellt das assyrische Weltreich in den Mittelpunkt. Es ist die erste in der Folge der großen Universalmonarchien. In Assyrien herrscht der reine Naturdienst. Während in den drei ersten Weltzeiten des IV. Weltalters der Verfall immer weiter fortschreitet, folgt nun auf die dreifache Scheidung eine dreifache Einigung. Gott erwählt in der

4. Weltzeit aus dem Stamm der Semiten das Geschlecht Hebers, das dem alten reinen Licht einen neuen Herd bereitet. Die Kinder Gottes kämpfen mit den Kindern der Welt. Vom Stamme der Japhetiden aus erfolgt die große Gegenströmung, die reinigend durch die beiden nächsten Zeitalter geht. Die

5. Weltzeit wird durch die baktrisch-medisch-persische Weltherrschaft ausgefüllt. Der Zeusdienst, die neue Lehre der Japhetiden, dringt reinigend in die östliche Welt ein. In der

6. Weltzeit geht die Herrschaft an Europa über. Die Universalmonarchie ist zuerst bei den Griechen, dann bei den Römern. Am Ende dieser Zeit steht „der neue Sabbath" und „aus dem Heiligthum in innerster Mitte aller Geschichte geht in dem Verheißenen der andere Adam, der Stammvater eines neuen geistigen Geschlechtes, der Sühner der alten Schuld, und der Gründer einer neuen, höheren Geschichte hervor."

Diese neue Geschichte fällt in das

V. Weltalter: In ihm geschieht die Palingenesie, die eigentliche Wiedergeburt und Erlösung vom Sündenfall. Was zuvor durch verkehrtes Tun den echten Sabbath entweiht hat, wird nun in heilbringendem Erlösungswerk sich zum neuen Sabbath weihen. Als Mensch kämpft der Erlöser den dreifachen Kampf für sein Geschlecht mit dem Satan. „Dreimal Sieger weist er in drei Gebieten die nahende Versuchung ab" (S. 73). Der Satan hat seinen Einsatz an ihn verloren. „Der Sieger sammelt nun aus den Geretteten den Keim seiner neuen Kirche, seines neuen Rechtsstaates und seines Haushalts um sich her, und Priester, Lehrer, König und Patriarch säet er die Saat des neuen Heiles unter sie" (S. 73). In Opfertod und Auferstehung wird das Heilswerk vollendet. Diese göttliche Tat ist Mitte aller Weltgeschichte: das Werk der Wiedergeburt verbreitet sich nun allmählich über das entsühnte Geschlecht. Seit der Menschwerdung Gottes ist die Geschichte wesentlich Kirchengeschichte. Der Weg dieser Wiedergeburt geht durch das

VI. Weltalter. Es ist nach der Caesur der Sündflut die dritte Zeit der Wiederherstellung. Sie soll wieder sechs Perioden umfassen, aber wir können davon nur drei übersehen, die fehlenden drei werden den Raum von der Gegenwart bis zum Jünsten Gericht ausfüllen. In der

1. Weltzeit kämpft die junge Kirche einen geistigen Kampf gegen die Angriffe der Synagoge und des Heidentums, gegen gnostische Doktrinen und andere Irrtümer. Der Hauptangriff kommt dem Christentum vom Mohamedanismus, der völlig im Widerspruch zu Christi Lehre steht. Er wird durch ein Dreifaches gekennzeichnet: einen starren Monotheismus, einen ethischen Pantheismus und einen sinnlichen Eudämonismus. Diese drei Faktoren verschaffen ihm eine große Anhängerschaft und es vollzieht sich die erste große Scheidung zwischen Christen-

tum und Mohamedanismus, zwischen Licht und Finsternis. Das geschah am ersten Tag des sechsten Weltalters. Die zweite Scheidung vollzieht sich am

2. Welttag in der Politeia, im gesellschaftlichen Verbande. In der karolingischen Herrschaft hat das Weltreich der Teutschen sich befestigt, es ist ein neuer geistiger Frühling angebrochen. Aber der ethische Gegensatz, der vom Dogma her die vorige Zeit zerrüttet hat, bricht nun auch in das Verhältnis von Staat und Kirche ein. Im Investiturstreit wankt zuerst der tiefste Grund der Christenheit. Unter den Hohenstaufen zieht der Konflikt immer weitere Kreise, weil die Scheidung nun auch auf Gemeinde und Adel übergeht. Gibellinen und Welfen streiten gegeneinander für Kaiser und Papst. Die drei Grundelemente alles gesellschaftlichen Verbandes verlieren immer mehr Maß und Gleichgewicht. Friedrich II. treibt den Turm der Größe — unbekümmert um den schwachen Grund — immer höher zum Himmel. Da zerstreut Gott, der den Hochmut haßt, die Erbauer. Ihr Werk verfällt der Zerstörung. In dieser Zeit geht der zweite Welttag des sechsten Weltalters zu Ende. In der

3. Weltzeit folgt dem zweiten Turmbau die zweite Sprachverwirrung; das alte Kaisertum löst sich auf, die Einheit zerfällt in die Vielheit. Auch in die Hierarchie dringt Zerfall ein. Durch die Reformation ist der Liberalismus ins Religiöse gedrungen. Die dritte Scheidung bricht in das gesamte physisch-oekonomische Gebiet ein. Das Geld beginnt seinen Siegeszug und tritt als Abfindung an die Stelle persönlicher Leistung. Der Mechanismus bricht in den Haushalt der neuen Zeit ein. An die Stelle der freien Innung tritt die Fabrik, an die Stelle des persönlichen Mutes im Kriege — das Geschütz. In die Politik wird jenes rationalistische „juste milieu", das Gleichgewicht der Kräfte, eingeführt. Die Schrift wird vom Drucke abgelöst, alles hat sich aus dem Leben ins Papier zurückgezogen.[65]) Die Schule ist von der Kirche geschieden, in allen Gebieten herrscht Trennung. Der Staat hat sich die Verwirrung zunutze gemacht und sich zum Zentrum der Güter, Kräfte und Gedanken aufgeworfen. „So hat die alte organisch gegliederte Ordnung sich aufgelöst, und nichts als die künstliche Einheit oben und die in sich zerfallene Vielheit unten ist zurückgeblieben" (S. 83). Aber auch die Einheit

[65]) Görres hat von der Aufklärung dieselbe Meinung, die auch Fichte vertritt, dem der Rationalismus als die vollendete Sündhaftigkeit erscheint.

war in sich nicht mehr stark. Seitdem haben die großen politischen Zuckungen in der europäischen Gesellschaft begonnen; „jener stete Wechsel zwischen Despotism und Anarchie hat als habitueller in der Gesellschaft sich festgesetzt, und jene Fieberbewegung, in der sie stets auf- und niederschwankt, hat seither ... ihr unsicheres Leben rastlos umgetrieben" (S. 83).

Damit ist Görres in seiner Zeit angekommen. Zwei Perioden der christlichen Welt sind vergangen, in die dritte sieht er sich hineingestellt. Görres sieht nun die Geschichte nicht mehr vom Ende der Entwicklung her, wie er es 1808 tat und Hegel sie zeitlebens sah, ihm ist vielmehr mit der neuen Haltung auch die universale Schau und das Gefühl für Ordnung eigen geworden. Nach dem ganzen Aufbau, in dem auf drei Scheidungen — auf den Kampf zwischen Gut und Böse — stets drei Einigungen — die Wiedergutmachung oder das Gericht — folgen, müssen nun bis zum Ende der Geschichte noch drei Einigungen erwartet werden. Auch die drei letzten Welttage sind gezählt, aber nach welchem Maßstab, „das ist das Geheimniss, das die lenkende Macht sich vorbehalten, die den Lauf der Zeiten aus den Tiefen der Ewigkeit entsendet, und sie wieder zurücknimmt, wenn es ihr gefällt" (S. 84). Görres ist in seiner ganzen Einteilung kein Traditionalist — wie etwa Friedrich Schlegel — er steckt im Grunde immer noch in der Gegensatzlehre. Es wiederholt sich im ganzen Aufbau immer wieder die Formel: gut — böse — Gericht. Jedoch auf die Scheidung folgt die Synthesis, das ist wesentlich neu gegenüber der Gegensatzlehre von 1808. Es lösen sich nicht mehr Schlag und Gegenschlag ab; wo sie — wie in der Gegenwart — rastlos, fieberhaft aufeinander folgen, da ist Unordnung. In der Gegenwart ist durch den Rationalismus und Liberalismus die echte, hierarchische Ordnung gestört, die herrschende Ordnung ist künstlich und kann nicht von Bestand sein.

Diese drei Vorlesungen über „Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte" von 1829 sind das wichtigste uns zugängliche Dokument über die geschichtstheologische Haltung von Görres. In ihm ist nun keine Spaltung mehr zwischen Ideologie und Lebensgefühl. Während Görres früher ein System konstruierte, ist es nun lebendig, weil es aus einer geglaubten und erlebten Wirklichkeit herkommt. Die Gnosis des deutschen Idealismus mit ihrem Glauben an das dritte johanneische Christentum und die Allmacht der Wissenschaft ist überwunden. Görres stellt mit allem Ernst den Glauben über das Wissen. Er ist konservativ geworden, und zwar völlig — weltanschaulich und politisch. Das kommt, weil er ein existentieller Christ geworden ist. Görres war

in seiner Staatsphilosophie auf ewige Normen gestoßen, das hat ihm den Uebergang von der anthropozentrischen zur theozentrischen Ordnung gezeigt. Wie Görres persönlich den Weg zur Kirche fand, so mußte die Kirche auch in der hierarchischen Ordnung das Höchste sein.

Görres hat den Weg, den er einmal mit Hegel gemeinsam ging, radikal verlassen. Hegel ist in seiner Philosophie nicht über den Standpunkt von 1800 hinausgekommen. Die damalige historische Situation, in der Diktatur auf Demokratie folgte, hat seine Philosophie — den „psychophysischen Parallelismus", die Dualität von Geist und Natur, von Freiheit und Notwendigkeit — geformt. Hegel ist liberal und konservativ zugleich, liberal im Weltanschaulichen und konservativ im Staatlichen. So kommt es, daß Hegel für vieles keine ontologische, sondern nur eine logische Basis hat. Deshalb ist auch Gott für ihn nur das allgemein Geltende, ein logischer Wert.

Görres gibt 1837 eine sehr schöne Schilderung über die Ordnung der Kräfte im Menschen, die sicher gegen Hegel geht. „Der religiöse Grund muß vor allem gesichert seyn, damit in ihm der sittliche sich gevestet finde, der dann seinerseits wieder den Gemüthsgrund mit seinen Instincten und Neigungen sichert und hüthet, und dann kann auch dem Verstande jegliche Cultur gegönnt werden, die irgend den Verhältnissen der Masse entspricht und frommt. Eine Bildung aber, die das Erste zum Letzten, das Letzte zum Ersten und das Getragene zum Träger macht, und über der Verstandescultur das Leben und seine Ordnung erbauen will, muß unausbleiblich zum Umsturz und Verderben führen. Denn da der Verstand nicht zum Stehen, sondern zur steten Bewegung geordnet ist, kann er auch nichts Standhaftes begründen; da also nirgend ein Schwerpunct sich gegeben findet, werden die Gemüthskräfte zerstreut, die Sittlichen gelähmt; die Religiösen aber verstocken und versiegen, und so müssen die Umstürze in Kirche und Staat und Haushalt, wie sie seit drey Jahrhunderten alltägliche Erscheinungen geworden, als bleibend in der Gesellschaft sich verewigen, und diese muß wie in einem dauernden epileptischen Zustande fort und fort ihren Veitstanz tanzen" (In „Legende von Skt. Katharina", eingeleitet von Josef Görres, Münster 1838, S. 46/47).

Hegels Rezension zu den 3 Vorlesungen von 1829.

Es ist interessant, daß es von Hegel eine Rezension über die drei Görres'schen Vorlesungen von 1829 gibt [66]). Die Rezension ist nicht rein negativ. Hegel lobt den Enthusiasmus, die Wärme und Lebendigkeit der Rede, die kühnen Kombinationen, die blühende Phantasie etc. Zwar scheint ihm diese Art für einen wissenschaftlichen Vortrag zu bombastisch. Jedoch im Sachlichen ist Hegel völlig ablehnend. Er wirft Görres vor: nirgend sei „in diesen Vorlesungen das Bedürfniss ausgedrückt, daß von dem, was der Hr. Verf. für die Wahrheit ausgibt, auch bewiesen werde, daß es Wahrheit sei, sowohl was die äußerlich-geschichtliche als die höhere substantielle betrifft" (Spalte 439). Hegel sagt weiter: „Es scheint dem Hrn. Verf. völlig unbekannt, für ihn überhaupt nicht vorhanden zu sein, daß die Einsicht in die Nothwendigkeit allein durch das Denken und Begreifen bewirkt, wie die Beglaubigung des Geschichtlichen nur auf historische Zeugnisse und deren kritische Würdigung gegründet werden kann, und daß solche Erkenntniss allein Wissenschaftlichkeit genannt wird" (Spalte 441). Das ist der Hauptvorwurf Hegels gegen Görres, daß es ihm an „denkender Vernunft", an einem „concreten Prinzipe" fehle. Hegel, „der logische Geometer" kann nicht verstehen, daß Görres über die denkende Vernunft, über die abstrakte Hegel'sche Idee ein wirklich letztes, reales Prinzip, den persönlichen Gott setzt. Es ist wahr, daß Görres damit die Grenzen der Geschichtsphilosophie überschritten hat und in die Metaphysik vorgestoßen ist. Hegel spottet über die Görres'sche „Metaphysik oder vielmehr Rethorik dieser Ewigkeit" (Spalte 456), er hält die Görre'sche Geschichtsanschauung, die einem „abstracten Verstandesgegensatze von Gut und Böse verfallen" sei, für „zu oberflächlich für die concrete Wirklichkeit der Geschichte und die Vernunft-Erkenntniß" (Spalte 443). Für Hegel gilt nur die Logik; er hat die logische Idee zu einer Realität hypostasiert, er ist so sehr in seinem Begriff befangen, daß es für ihn keine echte Ontologie mehr gibt. Für ihn ist das Vernünftige das Wirkliche, dadurch vermengt und identifiziert er die Vernunft mit der Realität. Der Begriff der Notwendigkeit, den Hegel an Görres kritisiert, ist bei Hegel kein zutreffender. Bei ihm ist Notwendigkeit = Werden, das Ineinander von Wirklichkeit und Möglichkeit.

---

[66]) In „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik" hrsg. von der Societät für wissenschaftliche Kritik zu Berlin, Stuttgart und Tübingen 1831 in Nr. 55, 56, 57 und 58, Spalte 539—563.

Das ist ein wesentlicher Irrtum; denn Notwendigkeit gehört nicht zum Werden, sondern zum Wesen und wird nicht durch „Denken und Begreifen", wie Hegel meint, eingesehen, sondern nur durch ein Wissen um die rechte Ordnung. Die Kluft zwischen der Hegel'schen Ordnung,[67]) an deren Spitze der Philosoph steht, in dem Gott wird — oder der absolute Staat und der Görres'schen Ordnung, die sich allein nach Gott ausrichtet, ist so unüberbrückbar, daß ein Verständnis Hegels für Görres unmöglich ist. Zwar muß man zugeben, daß Hegel der klarere Systematiker ist und er Görres im Formalen sicher übertrifft. Görres ist eben nicht einseitig, er ist — wie Diepenbrock ihm 1829 schreibt[68]) — „kein Poet, kein Philosoph, kein Theolog, sondern das Dreyeins aus allen, und Theologie, Philosophie und Poesie ist lebendig innewohnend" in ihm. Seine Anschauung von Universalgeschichte (Grundlage S. 91) zeigt ganz klar, wie weit er von allem Spezialistentum entfernt ist. Görres lebt aus einer Mitte heraus, die in der Wahrheit gegründet ist und die allem Leben Raum gibt, das aus der Wahrheit kommt. Er ist viel weniger auf das geschichtliche Material als auf die geistige Form gerichtet, auf die Erkenntnis des geistigen Geschichtsbildes. Die Erfassung der Geschichte als geistiger Form ist nicht allein durch Denken und Begreifen möglich, sondern viel eher durch eine intuitive Wesensschau, die Görres in hohem Maße eigen ist. Es ist das, was Hegel so scharf als „Anschauung" bei Görres kritisiert, es ist ein Erfassen der Ganzheit aus der lebendigen Existenz heraus, aber trotzdem keine willkürlich subjektive Interpretation. Es gibt Irrtümer bei Görres, aber die großen Zusammenhänge und manches Einzelne hat er auch über seine Zeit hinaus intuitiv richtig gesehen. Er kann nicht im Wesentlichen irren, weil er mit seinem ganzen Sein in der ewigen Wahrheit wurzelt, die den Irrtum ausschließt. Auch Görres hat ein System, wenn es bei ihm auch nicht so primär ist wie bei Hegel.

II. Sechs geschichtliche Vorstellungen von 1839.

Die christliche Zeit.

Das Görres'sche System wird in den Vorlesungen von 1829 deutlich und erhält eine wesentliche Ergänzung in den sechs geschicht-

[67]) Hegel sagt in seiner Vorrede zur Philosophie des Rechts von 1820 ganz klar, „daß die Philosophie, weil sie das Ergründen des Vernünftigen ist, eben damit das Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen, nicht das Aufstellen eines Jenseitigen ist, daß Gott weiß wo sein sollte — oder von dem man in der Tat wohl zu sagen weiß, wo es ist, nämlich in dem Irrtum eines einseitigen leeren Raisonnierens. Nichts ist wirklich als die Idee" (S. 16).

[68]) Briefe Bd. 3, S. 359 (Brief aus Regensburg 17. Sept. 1829).

lichen Vorlesungen, die Görres 1839 in München hält. Sie setzen sich nur mit der christlichen Zeit auseinander. Görres teilt sie nach dem Schema der primitiven Genesis ein in drei große Weltalter und ebenso viele Welttage. Die christliche Zeit ist Kampfzeit: dem guten thetischen Prinzip tritt das böse, antithetische entgegen, das Einteilungsprinzip ist also ein ethisches. De Einteilung der christlichen Zeit ist das Wichtigste an den Vorlesungen, darüber hinaus gibt Görres wenig Neues. Das Schema ist folgendes:

I. Weltalter: Scheidung des neuen Lichtes und der alten Finsternis.

1. Durchleuchten der Geister mit dem neuen Licht.
2. Das neue Licht begründet ein christliches Reich.
3. Das neue Licht durchdringt den ganzen Haushalt der Völker und wird Regulativ für das gesamte soziale Leben.

Die Macht des Bösen bewirkt drei Versuchungen:

1. Gnostizismus und Manichäismus treten im Geistigen der Lehre entgegen.
2. Das Heidentum tritt als Staatsmacht dem christlichen Reich entgegen (Christenverfolgungen).
3. Das Heidentum tritt mit seiner aufs Sinnliche gerichteten Triebkraft dem christlichen Leben entgegen.

II. Weltalter. Es beginnt mit Karl dem Großen und reicht bis ins 13. Jahrhundert, umfaßt also das Mittelalter. Dieses Weltalter hat architektonischen Charakter. Die Zentralidee ist die Gründung des Reiches Gottes auf Erden und dessen Verbreitung. Das Reich Gottes soll dreifach realisiert werden:

1. in der Kirche durch das Papsttum,
2. in der politischen Gesellschaft durch das Kaisertum,
3. in allen Regionen des menschlichen Lebens.

Demgegenüber wirken drei Versuchungen:

1. Kampf zwischen Kirche und Staat. Unter Karl dem Großen war Eintracht, aber durch Heinrich IV. kommt Schiednis, auch Gregor VII. wurde versucht, blieb aber standhaft. „Staat und Kirche blieben zwei verschiedene Gebiete; in beiden realisirt sich das Reich Gottes auf Erden. Indem beide Prinzipien einander durchwirken, müssen sie voneinander geschieden wer-

den also, daß jedes sein eigenthümliches Prinzip und von ihm aus seine Bewegung erhalte . . ." [69]) (S. 403).

2. Die 2. Versuchung fällt in das 12. Jahrhundert. Der Kampf um den Primat von Kirche oder Staat geht weiter. Die Versuchung tritt an zwei gleich große Männer der Zeit heran: an Friedrich Barbarossa und Alexander III. Beide werden Herr der Versuchung. Die Zusammenkunft von Venedig wendet die Gefahr noch einmal ab.

3. Die 3. Periode sollte die christliche Idee in die Gebiete des unteren Lebens hineintragen. Aber der große Zwiespalt von Welfen und Gibellinen erfaßt nicht nur die Machthaber, sondern auch die Massen. Die Idee des Kaisertums wird verfälscht; der Kaiser sollte Schirmherr der Kirche sein, selbst ohne Eigentum. Auch der Papst sollte sein Erbe nicht als Besitz, sondern nur als Pfründe ansehen. Beide, Kaiser und Papst, lassen sich durch irdische Macht verführen. Die dritte Versuchung wurde nicht bestanden; die Folge war der Fluch und die Folge des Fluches die Zerrüttung des Mittelalters, die in ihrer Wirkung bis in die Neuzeit hineinreicht.

Das Ende des 13. Jahrhunderts, die schwere kaiserlose Zeit, bezeichnet für den Occident den Uebergang aus dem II. in das III. Weltalter, das bis in die Zeit Görres hineinreicht. Dieser Einschnitt entspricht in der Einteilung von 1829 der dritten Weltzeit des VI. Weltalters; die Periodeneinteilung damals und jetzt deckt sich im wesentlichen.

Görres hat klar gesehen, daß in der verkannten und verfehlten Aufgabe des Mittelalters die ganze Krisis der Neuzeit grundgelegt ist. Das Kennzeichen des Mittelalters sollte „die Begeisterung durch die christliche Idee in allen ihren verschiedenen Formen und Gestaltungen" (Hist. Pol. Bl. 466) sein. Diese Idee sollte sich immer mehr befestigen und entfalten, einmal als geistig-spekulative Idee, die sich in der neuen Zeit in die Vielheit der Begriffe auflösen sollte. Die Idee selbst aber bleibt in ihrer Einheit, der Begriff ist nur „die hohle Form, bestimmt die Idee aufzunehmen" (S. 408). Die christliche Idee sollte die Summe aller Prinzipien wissenschaftlich im Begriffe entfalten. Als zweites sollte sie als praktisch-christliche Idee in die unteren Willenskräfte aufgenommen und in der christlichen Ethik und Politik verwirklicht werden. Drittens sollte die christliche Idee im unteren Lebenshaus-

[69]) Sechs geschichtliche Vorlesungen von J. v. Görres in „Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland", hrsg. von Guido Görres. München 1851. Bd. 28.

halt Norm werden. Der Mensch sollte mit ihrer Hilfe über die Natur herrschen. Die gesunde Entwicklung dieser drei Bereiche konnte nur unter der Zucht der höheren Idee geschehen und mußte in ihr ihre Einheit und geistige Heimat behalten. Der menschliche Geist hat sich rüstig an die Probleme gemacht und vieles zum Guten gefördert. An den sozialen Verhältnissen hat sich manches gebessert. Auch in der Bezwingung der Natur hat der Mensch Gewaltiges geleistet. Erfindung von Schießpulver und Kompaß waren sehr wichtig. Es kam aber die Versuchung über die Zeit, sich von der Zucht und Disziplin der christlichen Idee loszusagen. Das hat Perturbation in die Geschichte gebracht, die Verwirrung ist in der Gegenwart bis zum Aeußersten gestiegen. Wieder war es eine dreifache Versuchung:

Die erste war gegen die Realisation der christlichen Idee im Geistigen gerichtet. „Die Versuchung suchte also den Verstand über die Idee hinauszusetzen; die Logik und die Mathematik über den Glauben; den Glauben als etwas von der Ueberzeugung Abhängiges und ihr Untergeordnetes vorzustellen, sohin also die höhere Wahrheit zu mediatisieren, zu rationalisieren, kurz, den hohlen und in seiner Unerfülltheit thätigen Begriff an die Stelle der Idee zu pflanzen“ (H. Pol. Bl. S. 541). Diese erste Versuchung zum Rationalismus ist mit der Reformation an den Lehrstand herangetreten. Die zweite Versuchung gilt dem Wehrstand, allem „was den Staat innerlich zusammenhält“ (S. 542). Es sollte sich die praktisch christliche Idee, allein auf das göttliche Recht gegründet, im ethisch-politischen Leben realisieren. Statt dessen wird das Recht der Individualität als höchstes erklärt. Die Machthaber erheben sich zu absoluter Machtausübung, sich selbst zum Prinzip alles Rechts und das göttliche Recht wird zur Fata morgana erklärt. Auch an die Menge tritt die Versuchung heran; sie hält ihr Recht für das höchste und so stellt sie sich als Demokratie dem Absolutismus entgegen. Nachdem die hierarchische Ordnung des Mittelalters gestört ist, ist alles relativ und schwankend geworden. Zuletzt hat der Einzelne noch seine Versuchung zu bestehen. Die Natur war ihm von Gott als Lehen übergeben. Die Versuchung überredet nun den Menschen, die Natur nicht mehr als Lehen, sondern als Allod, als Besitztum zu betrachten. Es ist dieselbe Versuchung, die Christus bestand: „Sprich, daß dieser Stein Brod werde, und Du dadurch Deine Macht und Herrlichkeit bewährst“ (S. 697); so soll auch der Mensch sich selbst in Mitte der Natur zum Nährvater erheben. Er soll sie sich zur Sklavin machen oder sich ihr hingeben, um den erträumten Stand

der Unschuld wiederherzustellen. Das letztere ist vor allem die Versuchung der Gegenwart.

Görres hat in diesen Vorlesungen von 1839 den christlichen Idealismus[70]) zum Grund und Maßstab alles geschichtlichen Lebens gemacht. Das Abweichen von der christlichen Idee und ihrer Verwirklichung führt in allen Bereichen zu Verfall und Auflösung. Die hierarchische Ordnung des Mittelalters, in der Religion, Geist und Staat in einem größeren Ganzen frei und richtig zusammengearbeitet haben, ist von einseitigen Systemen — von Absolutismus und Demokratie — abgelöst worden. Die neuzeitliche Krisis hat also ihren Grund letztlich in der gestörten Ordnung des Mittelalters. Der wichtigste Teil der mittelalterlichen Ordnung ist das Verhältnis von Staat und Kirche. Görres hat dieses Verhältnis immer als ein zentrales gesehen, aber er hat nun einen neuen Standpunkt, von dem aus er es sieht. Früher war sein Standpunkt ein allgemein staatsphilosophischer, politischer. 1821 waren Kirche und Staat noch als gleichgeordnete Brennpunkte dargestellt worden, die das geschichtliche Leben wie in einer Ellipse zusammenhalten und ordnen sollten.

III. Das Verhältnis von Kirche und Staat.

1842 schreibt Görres über das Verhältnis von „Kirche und Staat nach Ablauf der Cölner Irrung". Das Prinzip, das Kirche und Staat nun zueinander ordnet, ist nicht mehr vom Politischen, sondern vom Theologischen her genommen. Das Mittelalter war nahe daran gewesen, die letzte und eigentliche Ordnung von Kirche und Staat zu erkennen, es war bis zu den „innersten Mysterien der Weltordnung vorgedrungen". „Das Geheimnis wie die beiden Centra der politischen und der kirchlichen Hierarchie zueinander gestellt seyen, war ein Corollar des Mysteriums der Incarnation. Wie nämlich in dieser, die göttliche und die menschliche Natur, ohne Verwirrung und Vermischung und

[70]) G. Kallen versucht in seinem Vortrag: „Josef Görres und der Deutsche Idealismus" Münster 1926 nachzuweisen, daß Görres im Grunde zeitlebens in der idealistischen Philosophie wurzelt und daß dadurch eine Kontinuität in sein Leben hineinkommt. Das stimmt sicher für die 1. und z. T. für die mittlere Phase seines Lebens, aber in der Spätzeit hat der deutsche Idealismus nur noch wenig Bedeutung, jedenfalls sofern er als die philosophische Haltung eines Fichte, Schelling oder Hegel gedacht ist, die das objektiv Wirkliche als Idee, Geist oder Vernunft bestimmen und auch die Materie als Erscheinungsform des Geistes betrachten. Görres vertritt in den sechs Vorlesungen von 1839 wohl einen christlichen Idealismus, aber seine ontologischen Bestimmungen des esse absolutum und des esse receptum sind so weit von den vermengten Begriffen des deutschen Idealismus entfernt, daß Görres nichts Wesentliches mehr mit ihm gemein hat.

ohne gegenseitige Ausschließung doch in die Einheit einer Persönlichkeit sich verbunden; so auch sollte die göttlich offenbarte Ordnung der Dinge in der Kirche, und die natürliche Ordnung im Kaiserthum, in eine große moralische Persönlichkeit, ohne Verwirrung oder Identification der Gegensätze, geeinigt werden, um jene Incarnation im historisch auseinandergezogenen Nachbild fortzuführen“ [71]). (S. 89). Die Geschichte ist das Abbild des gottmenschlichen Lebens; aber wie in Christus die beiden Naturen nicht vermischt werden können, so behalten auch Kirche und Staat ihr Eigenleben und ihre eigene Ordnung. Diese Ordnung deckt sich mit der ontologischen, in der das Unendliche und das Endliche wesensverschieden sind. Für das Unendliche steht die Kirche ein, sie hat realiter teil an der göttlichen Substanz. Das ist der einzige Grund für die Ueberordnung der Kirche über den Staat; die Kirche ist der mystische Leib Christi. Es geht jetzt um weit mehr als um den Vorrang des Glaubens vor dem Wissen, es geht um den Vorrang der Religion — der substantiellen Einheit mit dem Göttlichen — vor dem vom Göttlichen abhängigen und empfangenen Geiste. So ist der Kirche aus der ontologischen Ordnung heraus der Primat über den Staat zugestanden; sie ist die Fortsetzung der Incarnation des Gottmenschen in der Zeit, der eigentliche Beginn der Geschichte. Die Geschichtstheologie bindet so das Mysterium der Incarnation eng an die Kirche und beide werden nun zentral für die ganze Weltgeschichte. Aber wenn die Kirche auch über dem Staat steht an Würde wie der Geist über dem Fleisch, der Pfarrer über dem Schulmeister, der Glauben über dem Wissen, die Offenbarung über der Spekulation, die Religion über der Philosophie (S. 64) — so hat doch auch der Staat in dem historischen Nachbild der Incarnation seine Bedeutung und Berechtigung. Beide sollten zusammen „ohne gegenseitige Ausschließung“ ihre Aufgabe erfüllen. „Die Idee solcher Verbindung ließ sich nur, unter Mithilfe jener höheren Providenz, die bei der Incarnation gewirkt, unter Mitwirkung der beiden Betheiligten in Liebe und Treue und gegenseitiger Mäßigung realisieren; und diese Realisierung mußte gleich sehr durch Gewaltthätigkeit der einen Seite, wie durch Zornmüthigkeit der anderen gestört und hintertrieben werden“ (S. 89). Die Möglichkeit der Sünde ist auch in der Kirche gegeben, trotzdem „Kirche“ heißt, daß Gott in die menschliche Geschichte eingetreten ist, daß Christus nach Wesen, Kraft und Wahrheit mystischer-

[71]) Görres: Kirche und Staat nach Ablauf der Cölner Irrung. Weißenburg a. S. 1842.

weise darin weiterlebt. Im Grunde ist es ein Paradox, daß die Mangelhaftigkeit zum Wesen der irdischen Kirche als geschichtlicher Tatsache gehört. Sie ist aber als mystischer Leib tief in menschliche Unzulänglichkeit hineingebettet. Was die Kirche ihrem Wesen nach ist, ihre übernatürliche, qualitative Bestimmtheit, erfahren wir nur durch die Offenbarung, das kann nicht a priori konstruiert werden. Aber eine soziologische Betrachtungsweise ist möglich, weil Kirche eben eine Gemeinschaft von Menschen ist. Von daher kann man auch die Tragik der Kirche erklären. Als Gemeinschaft von Menschen, deren Sein ein zerteiltes ist, die die Freiheit zum Guten und Bösen haben, schließt die Kirche auch die Möglichkeit der Sünde ein. Es kommt hier im Grunde wieder auf die Analogia Entis hinaus — die gleichzeitige Verschiedenheit und Gleichheit zwischen Schöpfer und Schöpfung. Die Kirche hat demnach ein zweifaches Sein: ein mystisches, überindividuelles Sein und ein konkretes, das an die sichtbare Gemeinschaft gebunden ist; sie vereinigt in sich ein irdisches und ein überirdisches Sein; das überirdische umfaßt „ihren Gründer als ihr Haupt, und seinen Geist als Paraclet, . . . wodurch sie über jene Gegensätze erhoben wird. Der Realism also wird nur für die irdische Seite ihrer Sacramente, die Disciplin ihrer Hierarchie und die Form ihrer Lehre gültig seyn; für ihr höheres Moment wird er ergänzt werden müssen durch ein analoges von dem, was Plato hinzugethan“ (S. 93). Ueber das erste ist empirisch nichts auszusagen, das gehört der Theologie an, das zweite ist jedoch dem menschlichen Verstande zugänglich. Die Kirche ist nicht die „Inhaberin der Seligkeit, sie hat sie nicht als ein Eigenthum, sie ist nicht in Person die Seligkeit. Sie läßt auch keineswegs kein anderes außer sich gelten und bestehen. Nein, der einzige Inhaber dieser Seligkeit ist Gott, der sie aber nicht hat, sondern sie selber i s t ; identificirt mit ihr, ist er darum der Alleinselige und Seligmacher“ (S. 217). Die Kirche ist nur Pflegerin und Schaffnerin des Schatzes, sie darf nicht als Eignerin nach Willkür damit schalten, sondern ist nur die Verteilerin der Wasser, die dem tiefsten Lebensgrund aller Geschichte entquellen (S. 26). Die Kirche ist in der endlichen Ordnung — also in der Geschichte — die Spitze und Mitte. Die Seligkeit ist ihr nicht inhärent, sie verhält sich zur Seligkeit wie der Weg zum Ziele. Christus hat die Kirche zum Weg gemacht, auf dem das Heil allein erreicht werden kann. Seit der Menschwerdung Christi ist die Kirchengeschichte das Wichtigste; denn sie hat die Aufgabe, die Welt „zu diviniren und zu vergöttlichen, in der Verähnlichung mit der Anderen“, sie soll das Reich Gottes auf Erden realisieren. Die Kirche hat als das übernatürliche Prin-

zig der Geschichte den unbedingten Primat über das natürliche Prinzip des Staates. Jedoch „Selbständigkeit und Unabhängigkeit, wie sie der Kirche in ihrem Kreise zukömmt, gebührt aber auch dem Staate in dem seinigen. Beiderseitige Selbständigkeit und Unabhängigkeit ist also das Prädicat, das beiden Instituten angehört; sie sind also nicht einander subordinirt, sondern coordinirt. Die Beeinträchtigung dieses Verhältnisses von beiden Seiten muß überall, wo nicht Macht vor Recht geht, und das Ewige dem Zeitlichen nachsteht, als ein crimen laesae majestatis betrachtet werden“ (Pol. Schr. 6, 219/20). Diese Stelle bedeutet keinen Widerspruch zu dem Vorherigen, denn der Vorrang des Ewigen vor dem Zeitlichen macht die Metaphysik Görres aus. Diese Rang- und Wertordnung ist unbestreitbar. „Das Reich der Gnade, auf die Freiheit gegründet, wird nach ganz anderen Gesetzen geordnet und regiert, als das Reich der Natur, von der Notwendigkeit beherrscht; ihr gegenseitiges Verhältnis läßt sich daher weder in der Form des Einen noch des Anderen fassen, sondern kann nur in einer höheren Ordnung ruhen“ (Ki. u. St. S. 90). Aber nach dem Bild von der Incarnation, in dem Kirche und Staat dem übernatürlichen und natürlichen Prinzip entsprechen, gibt es wirklich einen Dualismus von Kirche und Staat. Solange beide im gleichen lebendigen Glauben an den Gründer der Kirche und ihren Geist waren, hat diese Zweiheit ihre innere verborgene Einheit in sich getragen, die die Kämpfe stets beruhigen und ausgleichen konnte. Diese ideale Ordnung war „bis zu einem gewissen Grade“ in der guten Zeit des Mittelalters verwirklicht. Aber Staat und Kirche wurde dreifach versucht — wie Görres es in den sechs Vorlesungen von 1839 zeigte. Zwei Versuchungen werden abgewehrt, aber der dritten erliegen Kaisertum und Papsttum, durch eine falsche Machtpolitik. Das Papsttum, dessen Träger Bonifaz VIII. ist, wird von Philipp von Frankreich ins Exil nach Avignon verpflanzt. Die Kirche und ihr Wehrmann werden wie von einer inneren rächenden Gewalt auseinandergeschleudert. Auch innerhalb der Kirche und des Staates wird die Einheit gesprengt und Vielheit tritt an ihre Stelle. Im Staat zerstört die Feudalordnung die Einheit; das Pasttum — fremder Politik hingegeben — säkularisiert sich in sich, und die hierarchischen Elemente werden mehr und mehr politischer Natur. Die Störung der hierarchischen Ordnung von Kirche und Staat wirkt auch in das Geistige hinüber und verursacht da die Scheidung zwischen Realismus und Nominalismus. Der Realismus ist mit seiner rechten hylomorphen Ordnung bindend für die Kirche. „Die Feudalität aber wurde durch ihre Instincte zum Nominalism hinübergetrieben“ (S. 92). Der Nominalismus ist induktiv oder analytisch ge-

richtet, das entspricht soziologisch dem Individualismus, dagegen ist die Methode der Realisten die synthetische. Der ganze Bau der Kirche ist vom Allgemeinen zum Besonderen vorgeschritten in Sendung, Weihe, Macht und Tradition. Sie mußte also zum Realismus neigen. Der politische und der geistige Zwiespalt treiben zusammen immer mehr zur Dezentralisation. „Wurde dieser Nominalism des Feudalstaates, auch der Kirche gegenüber, bis zur Spitze verfolgt, dann wurde, wie die Gibellinen behaupteten, die Kirche ein Lehnsgebiet des Kaisers; wurde der Realism der Theologen ebenso ausschließlich zum Extrem geführt, dann war das Kaiserthum nur das Nimrodsreich roher Materie, das erst durch den Stifter des Christenthums Legitimation und Form erlangt, auf die Bedingung hin, der Universalität der Kirche unterthänig zu seyn“ (S. 93). Beide Strömungen könnten sich im Logos — in dem Analyse und Synthese zusammenfallen — wieder vereinigen. Aber die Geschichte vergißt das gottmenschliche Vorbild immer mehr, und so geht der innere und äußere Zerfall in Staat und Kirche immer weiter. Der Realismus wird zu einem extremen Formalismus, der Nominalismus zum extremen Individualismus. Schließlich sind in der Uebergangsepoche vom Mittelalter zur Neuzeit die Mittelpunkte der Hierarchie und Feudalität so excentrisch und in ihrer Bedeutung geschwächt worden, daß die Corporationen, die politische und die kirchliche an ihre Stelle getreten sind“ (S. 101). Es sind nun nicht mehr die zentralen Momente die vorherrschenden, sondern die corporativen. Im Politischen bildete sich „statt einer neuen Ordnung eine neue Conglomeration“, „eine Art collectiver Einheit“ vieler Einzelstaaten. Auch im Kirchlichen herrscht der Partikularismus der Concilien. Jede Gebundenheit aneinander und in sich war verloren gegangen, das dezentralisierte Reich und die säkularisierte Kirche waren an die Stelle der hierarchischen Ordnung getreten. Auf das heroische Zeitalter folgt das industrielle, die alte Domänenwirtschaft wird von der Geldwirtschaft abgelöst. In den Körperschaften erwacht ein konservativer Geist, der sein Recht gegen die Eingriffe der absoluten Macht schützen will, aber auch dieser Geist wird vom herrschenden finanziellen Trieb der Zeit ergriffen und treibt die Gegenwirkung bald wieder zum anderen Extrem. Die Reformation wird „eine unabweisbare Nothwendigkeit“ (S. 117). Sie richtet sich „gegen die in der Lehre, in der Architectonik ihrer Hierarchie, und in ihren Sacramenten vorwiegende Synthese der Kirche“ (S. 121). Für die Lehre wurde die Heilige Schrift gewählt, für die Architektonik — das christliche Fatum. Das christliche Fatum bedeutet für Luther die Gnade und die Rechtfertigung durch den tatlosen Glauben. Calvin dagegen war stärker aktiv politisch und

glaubt, daß die Rechtfertigung nur dem gegeben wird, den die ewige Prädestination Gottes zum Heil bestimmt. Dadurch war in der Reformation wieder eine Spaltung eingetreten. „Von der einen Wahrheit hatten entgegengesetzte Aeußerste sich abgerissen; die Gnade war den Einen nur als ein christliches Fatum erschienen, das die Freiheit mit Notwendigkeit bedingend, nur das christliche Naturprinzip als Sittlichkeit übrig ließ; während die andere Seite diese Gnade als überschwängliche Freiheit fassend, die Sittlichkeit in sie aufgehen ließ, also daß ihr zuletzt nur die Gnade übrig blieb“ (S. 126). Die Auflösung geht unaufhaltsam weiter. Das Luthertum trägt in sich den Keim des Pietismus, der Pseudomystik und des Pantheismus, der sagt: „Gott ist Alles, auch die Natur ist seine Emanation“ (S. 127), der Calvinismus dagegen gerät in den Rationalismus und endet bei dem Pantheismus, der sagt: „Die Natur und in ihr vorzugsweise die Collectivintelligenz ist Gott“. „Die katholische Harmonie war sohin zerrissen, also zwar, daß die vollbrachte Union der beiden getrennten Confessionen ihr nur wieder die rechte Mitte bieten würde; die sie dann erst bereiten und zu ihrer übergreifenden höheren Mitte zuführen und zu steigern hätte“ (S. 126).

Görres hat in der Schrift von 1842 eine neue Haltung und Deutung der Reformation gegenüber. Vorher sah er in ihr das Werk des Erdgeistes, der das Wissen über den Glauben stellt. Nun sieht er in ihr eine Gegenströmung gegen die Architektonik der kirchlichen Hierarchie und ihre „synthesirende Tradition und Geschichte“ (S. 121). Die Gemeinschaftslehre des Protestantismus erklärt Görres aus seiner religiösen Haltung. Luthertum und Calvinismus sind innerhalb des Protestantismus wieder grundverschieden. „Beide Systeme gehören einer falschen Mystik an; das calvinische, der Mystik der Notwendigkeit und der Natur; das lutherische, der Mystik der allein durch sich selber bedingten ausschließlich göttlichen Freiheit“. Calvin hatte demnach seine Gemeinde aus Prädestinierten gebildet, „die selbst vom Fatalism gebunden, doch als die souveränen Privilegirten . . . in der Kirchenversammlung die Wagschale halten und die Loose zuwägen; während Luther den Christus, der fort und fort in der katholischen Kirche historisch lebt, von der Geschichte abgelöst, und in den Himmel verwiesen; von wo er dem ohne Mitwirkung Gezogenen formal wieder sich incarnirt, und dadurch Bürgerrecht in der Gemeine schenkt“ (S. 126). Luther ließ nur die Gnade gelten und kam von diesem Standpunkt aus auch allgemein zur Anerkennung der Obrigkeit. „Geht die Rechtfertigung des einzelnen Menschen, wie Luther sagte, nicht

aus der harmonischen Zusammenwirkung beider Reiche hervor, dann konnte auch die Rechtfertigung der Societät nicht in einer solchen gesucht werden . . ." (S. 127). Der Standpunkt Luthers wirkt sich also im Politischen entgegengesetzt aus wie der Calvins.

Die religiöse Reformation wirkt allmählich auch in die Ordnung der Politik hinüber. Der Protestantismus trägt in sich den Keim zum Absolutismus. Der Fürst war zugleich Oberbischof seines Landes; beide Funktionen zusammen verschafften ihm bald eine unbeschränkte Willkür. Zwar wird in manchen Staaten der Versuch noch abgewehrt, aber das Prinzip hatte doch in dem ihm zugereiften Europa Wurzel geschlagen (S. 142). In Frankreich hatte das absolute Königtum zuerst Widerstand herausgefordert; die Instinkte im Volke werden erregt, ein Schlag, und die Revolution steigt in Mitte der europäischen Societät herauf. Der Absolutismus der Gewalt wird von einem Absolutismus der Freiheit abgelöst. „Kirche und Staat sind nun endlich in Haupt und Rumpf getrennt, die frühere Ellipse, wo die beiden Brennpunkte um den Mittelpunkt sich sammelten, ist in zwei Hyperbeln zerschnitten" (S. 145). Auch der Despotismus Napoleons ist keine Lösung, sondern nur die Form eines noch höher gesteigerten Absolutismus, der auf das demokratische Extrem folgt. Dieser Wechsel von Demokratie und Despotie breitet sich nun als universalhistorisches Gesetz über ganz Europa aus.

Das Bild, das das Verhältnis von Imperium und Sacerdotium versinnbilden sollte: das Mysterium der Incarnation — paßt seit dem Mittelalter nicht mehr. Das Kaisertum ist keine Einheit mehr, es ist zerschlagen „in eine Vielheit, in der nur eine collective Einheit wohnt; im andern (im Pasttum) ist die wesenhafte Einheit unberührt geblieben; wenn auch eine bedeutende Vielheit, ohne sie jedoch ärmer zu machen, von ihr ausgeschieden" (S. 154). Zwar hat auch die Vielheit des Staatlichen ihr Recht, „und es verfolgend durchläuft sie ihre Geschichte, die freilich der Geschichte der Einheit untergeordnet erscheint, also jedoch, daß auch diese wiederum nur um der anderen willen ihren Ablauf hat; beide also in ihrem Wechselverkehr nur die ganze und volle Geschichte bilden." S. 166. Görres betont hier also ausdrücklich wieder das Recht des Staates neben dem der Kirche. Es geht auch hier um echte Dialektik; denn nur die Spannungseinheit von Staat u n d Kirche macht die „ganze und volle Geschichte" aus. Die Einigung von Staat und Kirche ist eine universalhistorische Aufgabe. Es ist ein „arges Mißverstehen zu wähnen: das Ziel sey erreicht, und die Aufgabe glücklich gelöst, wenn man die Kirche in die Fessel des Staates geschmiedet; der freilich die Sitt-

lichkeit repräsentiren soll, in Wahrheit aber beim Vorherrschen des gröbsten Egoism's, der nur auf das Interesse gerichtet ist . . . es nicht weiter gebracht, als daß er von der Stufe des reißenden Thieres zum Hausthiere sich erhoben . . ." (S. 172) [72]). Görres hat die Gründe aufgedeckt, die den politischen und geistigen Verfall herbeigeführt haben — sie liegen in dem Abweichen von der hierarchischen Ordnung des Mittelalters als dessen Folge die politische und geistige Revolution und ebenfalls Individualismus und Absolutismus sichtbar werden. Trotzdem Görres die ganze Verwirrung der Gegenwart klar übersieht, ist er nicht hoffnungslos: „Teutschland kann eine Zukunft haben, besser als seine Vergangenheit gewesen" (S. 166). Die Veranlagung Deutschlands geht auf das Kaisertum, es ist zu aller Zeit ein Kaisertum gewesen und ist es noch; „es gibt sich immerdar als ein solches; erstens im Blute und der Naturart, zweitens in der politischen Ordnung der Dinge, drittens in der religiösen und natürlichen. In allen drei Kreisen hat die Einheit sich ihm verborgen; die Vielheit aber st geschäftig, vielgestaltig . . ., sie läßt es an sich nicht fehlen . ." (S. 176). Die Reform muß deshalb auf die Einheit gehen. Die erste Umkehr muß die Einheit der Stämme deutscher Wurzel erstreben. Die zweite Umkehr wird „aus der gierigen Fiscalität und Theorie, in das Land und Leuten Nutzbare practische geschehen müssen" (S. 185). Die dritte Umkehr soll das unsichtbare politische Kaisertum sichtbar werden lassen. Auch die Einheit im Geistigen ist notwendig, sie wird erreicht „durch eine vierte Umkehr aus der dummen, todten Gelehrsamkeit in den lebendigen Instinct" (S. 193). Das Volk soll dabei mithelfen; statt „aller Hegeleien und sonstiger geistesliederlicher Genialitäten" kann sein gesunder Kern alle Spreu und allen Unrat überwehen und den Geist des modernen Liberalismus aufheben. Endlich ist Deutschland auch bestimmt, in einem konfessionellen Kaisertum zu leben. „Wer kann der bedrohten Nationalität dieses Volkes ein Asyl bereiten, als die Kirche?" (S. 194). Es kann weder die protestantische noch anglikanische, sondern allein die katholische Kirche sein. „Sie hat die Einheit und hält die Einheit; denn sie ist in der Einheit, und die Einheit ist in ihr . . . Diese Einheit ist aber nicht die arme Einheit, die ausgeblasene, hohle, leere, alles wahren Inhaltes ermangelnd. . . . Ihre Einheit ist vielmehr die volle Einheit; sie, die in raumloser Enge die ganze Fülle des Reichthums in sich beschließt, und in zeitloser Gegenwärtigkeit alle Grade spä-

[72]) Görres setzt sich in der Schrift von 1842 dauernd mit Hegel auseinander, vor allem S. 157/58, wo er in sehr scharfer, ironischer Form das Hegel'sche Nichts parodiert.

terer Entfaltung in sich befaßt; weil sie die innersten Gründe all dieser quantitativen und qualitativen Fülle bewahrt. Alle Gegensätze sind daher wohl in ihr, aber nicht in ihrer extremen Zerfaserung . . ., sondern in ihren Häuptern" [73]) (S. 207). Der Geist Gottes ist dieser Einheit in der katholischen Kirche am nächsten; es gibt keinen Ersatz für sie, wenn auch der Hegelianismus die Lehre vom absoluten Staat an ihre Stelle setzen wollte oder die Pseudomystik vom heiligen Geist, das dritte Johanneische Christentum, verkündet hat. Der Katholizismus vereinigt in sich alle drei Momente: das Petrinische, das Paulinische und das Johanneische, er ist selbst nichts als ihre Durchdringung in der gleichen Essenz. — Görres hat in seinem Alterswerk mit eindeutiger Klarheit ausgesprochen, daß nur die katholische Kirche die einzig wahre sei, aber er weiß auch, daß die Geschichte ihre Zeit braucht, und daß es allein bei Gott steht, wann er die Menschheit zur Einheit führt. Deshalb gilt in der Gegenwart für die Konfessionen das einzig richtige Gebot: „daß wir miteinander uns vertragen" (S. 218).

Görres hat in seiner Spätzeit Geschichte nur als Selbstoffenbarung Gottes verstanden. Sie erschließt sich nach dem Geheimnis der Trinität in Zeit und Raum. Der Mittelpunkt aller Geschichte ist die Menschwerdung Gottes. Seitdem wird Geschichte zur Kirchengeschichte. Die Welt hat nach ihrem Ursprung — dem Priester, König und Patriarchen Christus — die dreifache Aufgabe, das Reich Gottes in der Lehre, im Königtum und in der Gesellschaft zu realisieren. Das Verhältnis von Kirche und Staat ist wiederum spekulativ, als Abbild des Mysteriums der Incarnation gesehen. Für die Situation der eigenen Gegenwart erhofft Görres als Rettung aus allem Verfall das deutsche katholische Kaisertum — die Wiederherstellung der alten hierarchischen Ordnung. Görres gibt der deutschen Geschichte eine besondere, geschichtstheologische Deutung. Zwei große Achsen gehen durch Europa: eine politische von Norden nach Süden und eine religiöse von Westen nach Osten. „Teutschland nimmt Theil an beiden Richtungen, denn in seiner Mitte durchkreuzen sich die beiden Furchenlinien; zum Zeichen, daß, wenn es die Hieroglyphe

[73]) Görres scheidet 1842 ganz scharf zwischen echter Einheit und Mitte — und „hohler" Mitte. Er sagt S. 11: „Es gibt keine rechte Mitte zwischen dem Truge und der Gerechtigkeit, wie keine zwischen Wahrheit und Lüge, so zwischen bös und gut in jeder Art; wer nach ihr die Hand ausstreckte, würde nur das Leere fassen. Ueber jener falschen, armen, hohlen Mitte liegt eine höhere; nach dieser steht mein Sinn, damit ich das Innere der Gegensätze mir erschließe; nicht aber . . . blos die ausgeleerten Schemen in einer nichtigen Union vereinige."

zu deuten versteht, ihm auch für die Zukunft das Steuer der europäischen Gesellschaft zugedacht worden". (S. 223). Das Zeichen, das Gott durch Deutschland gelegt hat, „es ist das Kreuzeszeichen; es wirkt wie ein Sigill, das die Dämonen bindet, daß sie fortan dem Meister gehorchen müssen. Es hat den Antagonism in der Geschichte hervorgerufen, indem es jeder Kraft die Gegenkraft entgegen abgewogen; und über den sich gegenseitig Bindenden und Hemmenden, schwebt nun die höhere Einheit, die von allen weggenommen worden; und willig oder unwillig, sie müssen zuletzt sich fügen" (S. 222).

In einer echt contemplativen, mystischen Schau erlebt Görres schließlich Geschichte als die Kreuzigung Christi in der Zeit. Von daher erhält alles Geschehen seinen tiefsten und letzten Sinn. „Alle neue Geschichte ist nämlich nur das ausgezogene Abbild der Geschichte ihres Gründers und so ist die des größeren Theiles jenes verlaufenen Jahrtausends, nur die große Passionswoche der Kirche gewesen" (S. 224).

Es ist eine „divina comedia, die die Vorsehung an der Gränze der letzten Jahrhunderte ausgeführt; die zwiefache Vision, die am Anfange und am Ende der Jahrtausende, von der Schädelstätte der Geschichte niederleuchtet; Gesicht zugleich und wirkliche handgreifliche Geschichte" (S. 228).

Jakob Grimm schreibt am 31. Mai 1822 an Görres: „Ihre Betrachtung unserer Zeit scheint mir zuweilen herb und gespannt, aber selbst dieses ist unparteiisch und rein, mehr hervorgegangen aus Ihrem innersten Wesen, als aus Ihrem Schicksal" (3, 15). Und Görres antwortet ihm am 20. August: „Das macht nur, weil ich eben einen guten Hinterhalt habe, und ein gutes Gewissen, und eine gänzliche Unbekümmertheit um das Urtheil der Welt, das nicht die allermindeste Macht hat über mich, und eine natürliche Stimmung, für die ich Gott nicht genug danken kann. Darum habe ich meine letzten Bücher, wie Sie richtig bemerkt, auch gar nicht in persönlichem Zorn geschrieben, nur in ethischem über die unsägliche Verkehrtheit. Wenn die Ansicht der Gegenwart herb geworden, so ist es, weil sie außer dem Kreis der blos historischen Betrachtung fällt" (S. 24).

Aus diesem Briefwechsel wird ein Zweifaches klar: einmal die Reinheit der Gesinnung und damit verbunden ein fast religiöses Auftragsbewußtsein, wovon Görres zeitlebens erfüllt ist. Dann ein bewußtes Hinausgehen über die „blos historische Betrachtung". 1822 nennt Görres seinen Standpunkt noch „ethisch", aber schon wenige Jahre später ist ihm Geschichte „die Selbstoffenbarung Gottes", „die in Zeit und Raum in der freigeschaffe-

nen und als frei geehrten Creatur abfließende ewige Geschichte“ (Grundlage, S. 56). Görres kennt die Grenzen zwischen Philosophie und Theologie, aber er ist groß genug, um wegen exakter Wissenschaftlichkeit nicht bei Geschichtsphilosophie stehen zu bleiben. Er war selbst Gnostiker und hat den ernsthaften Versuch gemacht, Gott durch Vernunft zu ersetzen, das Transzendente einzuebnen und das Absolute zur Idee des Menschen zu machen. Von der Gegensatzlehre her hat Görres aber dann erfahren, daß die Spannungen in der Geschichte unaufhebbar sind, daß Gott nicht durch die Idee des Philosophen gesetzt sein kann, sondern das Absolute, das „Ganz-andere“ sein muß, zu dem die ganze Schöpfung als zu ihrem Schöpfer aufschaut. Diese Einsicht zwingt Görres zur Entscheidung für die Ordnung, die nicht mehr gleichgewichtig, sondern hierarchisch, d. h. in der rechten Ueberordnung von Religion, Geist, Staat besteht. Seitdem ist die Anschauung Görres von Geschichte nicht mehr in Philosophie, sondern in Theologie gegründet. Geschichtstheologie ist die Uebertragung der göttlichen Ordnung auf das Ganze der Geschichte. In Gott hat die Schöpfung ihren Seins- und Sinngrund. Ihr Sein ist von ihm empfangen, damit auch ihr Sinn. Sein und Sinn streben zu ihrem Ursprung zurück. Die ganze Geschichte kann deshalb „nur dienen, den Willen dessen zu erfüllen, der in der Geschichte gebietet und der auch wahr machen wird, was jener königliche Sänger schon von ihm gesungen: Dominus confregit reges, judicabit in nationibus, implebit ruinas, conquassabit capita multorum!“ (13, 285).

Literaturangabe.

Bibliographie: Robert Stein.

In Josef Görres: „Wider Napoleon — für das deutsche Volk". Eine Auswahl. Hrsg. von Dr. Robert Stein. Leipzig 1928 (In Reclams Universalbibliothek).

Beigegeben ist ein ausführliches Verzeichnis der Görres-Literatur. Dazu Ergänzung in Nr. 180 der Sächs. Volkszeitung, 1928.

Görres Werke.

Josef Görres: Gesammelte Schriften. Hrsg. im Auftrage der Görres-Gesellschaft von Wilhelm Schellberg. Gilde Verlag. Köln.

Josef Görres: Bd. 1: Politische Schriften der Frühzeit. (1795—1800). Hrsg. von Max Braubach. Köln 1928.

Josef Görres: Bd. 2. (1. Hälfte). Naturwissenschaftliche, Kunst- und naturphilosophische Schriften I (1800—1803), hrsg. von Robert Stein. Köln 1932.

Josef Görres: (2. Hälfte) Naturwissenschaftliche und naturphilosophische Schriften II (1793—1810), hrsg. von Robert Stein. Köln 1934.

Jofef Görres: Bd. 3. Geistesgeschichtliche und literarische Schriften I (1803—1808), hersg. von Günther Müller. Köln 1926.

Josef Görres: Bd. 5. Mythengeschichte der asiatischen Welt, hrsg. von Willibald Kirfel. Köln 1935.

Josef Görres: Bd. 6—8. Rheinischer Merkur. 1814, Bd. 9—11. Rheinischer Merkur. 1815—16, hrsg. von Karl d'Ester, Hans A. Münster, Wilhelm Schellberg, Paul Wentzke. Köln 1928.

Josef Görres: Bd. 13. Politische Schriften. (1817—1822), hrsg. von Günther Wohlers. Köln 1929.

J. von Görres: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Marie Görres. Bd. I bis VI: Politische Schriften. München 1854—1860. Bd. VII—IX: Gesammelte Briefe. Bd. VII: Familienbriefe. München 1858. Bd. VIII, IX: Freundesbriefe, hrsg. von Franz Binder. München 1874.

J. von Görres: Briefe an Friedr. Christoph Perthes (1811—27), hersg. von Wilhelm Schellberg. In: Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft. 1912/13.

J. von Görres: Ausgewählte Werke und Briefe, hersg. mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Wilh. Schellberg, 2 Bde. Kempten u. München 1911.

J. von Görres: I. Rheinischer Merkur. Ausgewählt und eingeleitet von Arno Duch.
II. Deutschland und die Revolution, hrsg. von Arno Duch. In: „Der deutsche Staatsgedanke".
In Reihe: Führer und Denker: Görres 2 Bde. Drei Masken-Verlag München 1921.

Josef Görres: Heinrich Suso: Eine Auswahl aus seinen deutschen Schriften. Mit der Einleitung von J. Görres 1829, hrsg. von Wilhelm von Scholz München und Leipzig 1906.

Josef Görres: Ueber Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte, gehalten in München, November 1829, hrsg. von M. A. Strodl, München 1880.
Josef Görres: Athanasius. Regensburg 1838.
Josef Görres: Die christliche Mystik. Bd. 1—4. Regensburg und Landshut 1836—1842.
Josef Görres: Darstellung der Legende von St. Katharina von Luise von Bornstedt. Mit einer Einleitung von J. Görres. Münster 1838.
Josef Görres: Sechs geschichtliche Vorlesungen 1839. In: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland. Bd. 28, hrsg. von Guido Görres. München 1851.
Josef Görres: Kirche und Staat nach Ablauf der Kölner Irrung. Weißenburg a. S. 1842.
Josef Görres: Die Japhetiden und ihr Auszug aus Armenien. Regensburg 1845.
Josef Görres: Die Wallfahrt nach Trier. Regensburg 1845.
Josef Görres: Die primitiven Grundacte zur Feststellung des Verhältnisses zwischen Gott und der Kreatur, als Vorrede zu J. Sepps „Leben Christi". Regensburg 1843—47.

Werke zeitgenössischer Philosophen.

Fichte: Werke, hrsg. von Fritz Medicus, erschienen bei Meiner, Leipzig.
Hegel: Werke. Berlin 1845.
Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, hrsg. von Gg. Lasson. Leipzig Meiner 1920.
Hegel: Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, Jahrg. 1831. Bd. 2. Nr. 55—58.
Herder: Werke, hrsg. von Th. Matthias. Leipzig und Wien.
Hölderlin: Werke. Insel-Verlag. Leipzig.
Kierckegaard: Werke, Diederichs, Jena 1809 ff.
Novalis: Werke. Hrsg. von J. Minor. Jena.
Schelling: Werke. Hrsg. von Manfred Schröter. München 1927.
Schlegel, Frd.: Signatur des Zeitalters. Das Neue Münster. Mainz. 1926.

Darstellungen:

Bäeumler, Alfred: Einleitung zu „Der Mythus von Orient und Occident." Eine Metaphysik der alten Welt. Aus den Werken von J. J. Bachofen, hrsg. von Manfred Schröter. München 1926.
Bernhart, Jos.: Sinn der Geschichte. In: „Geschichte der führenden Völker". Bd. 1. Herder, Freiburg 1931.
Dempf, Alois: Görres spricht zu unserer Zeit. Herder Freiburg i. Br. 1933.
Dempf, Alois: Sacrum Imperium. München und Berlin 1929.
Dyroff, Ad.: Carl Jos. Windischmann und sein Kreis. Köln 1916.
Dyroff, Ad.: Görres und Schelling. In: Görres-Festschrift. Köln 1926.
Fester, Rich.: Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1890.
Fischer, Kuno: Geschichte der neueren Philosophie. Bd. 6 (Fichte), Bd. VII (Schelling).
Galland, Josef: Josef von Görres, Freiburg i. Br. 1876.
Grauert, Herm.: Görres in Straßburg. 1819—1827. Köln 1910.
Guardini, Romano: Der Gegensatz. Mainz 1925.
Hartmann, Nic.: Das Problem des geistigen Seins. Berlin 1933.
Hartmann, Nic.: Hegel und das Problem der Realdialektik. Blätter für deutsche Philosophie, hrsg. von H. Heimsöth Heft 1. 1935.

Hartmann, Nic.: Die Philosophie des deutschen Idealismus. Teil I: Fichte, Schelling und die Romantik. Berlin und Leipzig 1923.
Hartmann, Nic.: Teil II: Berlin 1929
Hartmann, Nic.: Zur Grundlegung der Ontologie. Bd. 1. Berlin 1935.
Hashagen, Justus: Das Rheinland unter französischer Herrschaft. Bonn 1908.
Hashagen, Justus: Probleme der Görres-Forschung. Westdeutsche Zeitschrift, Jahrg. 32. 1913.
Just, Leo: Franz von Lassaulx. Bonn 1926.
Kallen, Gerh.: Josef Görres und der deutsche Idealismus, Fest-Vortrag. Münster 1926.
Knittermeyer, H.: Schelling und die romantische Schule. München 1929.
Kroner, R.: Von Kant bis Hegel. Tübingen 1920.
Leese, Kurt: Die Geschichtsphilosophie Hegels. Berlin 1922.
Mehlis, Gg.: Lehrbuch der Geschichtsphilosophie. Tübingen 1915.
Mehlis, Gg.: Schellings Geschichtsphilosophie (1799—1804). Diss. Heidelberg 1906.
Müller, Karl Otf.: Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie. Göttingen 1825.
Nadler, Josef: Görres und Heidelberg. Preuß. Jahrbücher, Bd. 198. 1924.
Pascher, Jos.: Die plastische Kraft im religiösen Gestaltungsvorgang nach Josef von Görres. Diss. Würzburg 1928.
Rickert, Hrch.: Geschichtsphilosophie. Festschrift für Kuno Fischer. Hrsg. von W. Windelband. Heidelberg 1904.
Rothacker, Erich: Geschichtsphilosophie. München und Berlin 1934
Schellberg, Wilh.: Josef von Görres. Köln 1926.
Schneppe, Rob.: Görres' Geschichtsphilosophie (Frühzeit). Berlin und Leipzig 1913.
Schotte: Hrch.: Romantische Elemente in Görres' Geschichtsphilosophie. Hochland IX. 1912.
Schubert, Eduard: Der Ideengehalt von Görres' Schriften: „Deutschland und die Revolution" und „Europa und die Revolution". Diss. Köln 1922.
Schultz, Franz: Görres als Herausgeber, Literarhistoriker, Kritiker im Zusammenhang mit der jüngeren Romantik. Berlin 1902.
Sepp, J. N.: Görres und seine Zeitgenossen, 1776—1848. Nördlingen 1877.
Simmel, Gg.: Die Probleme der Geschichtsphilosophie. München 1907.
Spahn, Martin: Görres, der Publizist und Politiker. Hochland VII. 1909.
Thyssen, J.: Die Einmaligkeit der Geschichte. Bonn 1924.
Uhlmann, Joh.: Josef Görres und die deutsche Einheits- und Verfassungsfrage bis zum Jahre 1824. Diss. Leipzig 1912.
Walzel, Oskar: Görres Stil und seine Ideenwelt. Euphorion. Bd. 10. 1903.
Walzel, Oskar: Deutsche Romantik. Leipzig und Berlin. 1923.
Windelband, W.: Die Geschichte der neueren Philosophie. Bd. 1. 1904. Bd. 2. 1907.
Wohlers, Günther: Görres und das Rhein-Problem. Görres-Festschrift. Köln 1926.
Görres Festschrift. Aufsätze und Abhandlungen zum 150. Geburtstag von Josef Görres. Hrsg. von Karl Hoeber. Köln 1926.

Lebenslauf.

Am 14. Oktober 1905 wurde ich als Tochter des Bauern Wilhelm Conrads zu Büderich bei Düsseldorf geboren. Ich bin deutscher Abstammung und katholischer Konfession. Meine erste Schulbildung erhielt ich an der Volksschule meines Heimatdorfes; danach besuchte ich das Realgymnasium zu Düsseldorf, wo ich Ostern 1926 die Reifeprüfung ablegte. Seit dem Sommersemester 1929 studierte ich Philosophie, Geschichte und Germanistik an den Universitäten Köln, Marburg, Berlin, Bonn.

Am 29. Januar 1936 legte ich in Bonn die mündliche Doktorprüfung ab.

Unter meinen Lehrern fühle ich mich zu besonderem Dank verpflichtet den Herren: Professor Nicolai Hartmann, Professor Romano Guardini und Professor Alois Dempf.

Herrn Professor Dempf verdanke ich die wesentlichste Förderung meines philosophischen Studiums sowie auch die Anregung zu der vorliegenden Arbeit.

Elisabeth Conrads.